

5

سلسلة دراسات محكمة في اللغة والأدب والنقد
تصدر عن مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - لندن

نظريَّة السِّياق

بين التوصيف والتاصيل والإجراء

تحرير

أ. د. محمد عبد العزيز عبد الدايم　　د. عرفات فيصل المنَّاع

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار ومكتبة البصائر



5
نظريّة السيّاق
بين التوصيف والتاصيل والإجراء
أ. د. محمد عبد العزيز عبد الدايم
د. عرفات فيصل المنّاع

نظريَّة السِّياق

بين التوصيف والتاصيل والإجراء

اسم الكتاب: نظرية السياق بين التوصيف والتأصيل والإجراء
تحرير: أ. د. محمد عبد العزيز عبد الدايم- د. عرفات فيصل المنَّاع
اسم الناشر: مؤسسة السياب (لندن) - منشورات الاختلاف (الجزائر) - مكتبة ودار البصائر (بيروت)
التنسيق الداخلي: مكتب الجنوب www.jawadonline.net
تصميم الغلاف: جواد المظفر

ISBN: 978-1-906228-66-8
مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - لندن



الطبعة الأولى
2015

مؤسسة السياب - لندن
3 Lower Teddington Road
Kingston upon Thames
Surrey KT1 4ER
London – UK
www.sayyab.org
contact@sayyab.org

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
Phone/ Fax: +2131676179
Editions.elikhtilef@gmail.com



Lebanon - Beirut
Safeer - Neighboring AL-Rayah Stadium
Mob: 03210986 - 01547698

5

ISBN: 978-1-906228-66-8



سلسلة دراسات محكمة في اللغة والأدب والنقد
تصدر عن مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - لندن



المراسلات

3 Lower Teddington Road
Kingston upon Thames
Surrey KT1 4ER
London – UK
www.sayyab.org
contact@sayyab.org
ali@sayyab.org

نظريَّة السِّياق

بين التوصيف والتاصيل والإجراء

تحرير

أ. د. محمد عبد العزيز عبد الدايم   د. عرفات فيصل المنَّاع

مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - لندن



لبنان   لندن   الجزائر

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

شروط النشر

- المواد المرسلة إلى السلسلة لا ترسل إلى أية جهة أخرى للنشر وإلا سنوقف – آسفين – التعامل مع أصحابها.
- على الباحث أن يتأكد من أن دراسته كاملة، مدققة لغوياً، خالية من الأخطاء الإملائية والنحوية، وعدم مخالفته لأي نظام للحماية الفكرية.
- يضع الباحث بعد اسم الدراسة (الاسم، المؤهل، الدرجة العلمية، جهة العمل ومقرها، البريد الإلكتروني)
- تكون العناوين الجانبية قصيرة ومحددة بوضوح وغير مرقمة. تكون الأشكال والخرائط والرسوم البيانية على درجة عالية من الجودة باللونين الأبيض والأسود مع تجنب التظليل
- ترتب البحوث وفق الآتي: (العنوان، مدخل، متن البحث، المصادر والمراجع).
- يتراوح حجم الدراسة بين (٥٠٠٠-١٠٠٠٠) كلمة مطبوعة باستخدام برنامج ميكروسوفت وورد، وبمسافة مفردة بين السطور، مع محاذاة الأسطر من اليمين واليسار وترك هوامش متسعة.
- توحد الهوامش والإحالات أسفل كل صفحة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في البحوث الأكاديمية، بما في ذلك المنهجية السليمة في التوثيق والإشارات فضلًا عن وضوح العبارة وسلامة اللغة.
- تعرض البحوث المقدمة للنشر على محكمين من ذوي الاختصاص وعلى مقومين لغويين، ولهيئة تحرير السلسلة حق إعادة المواد إلى أصحابها لغرض إجراء أي تعديل أو إعادة صياغة تقررها اللجنة المحكمة.
- تعبر الموضوعات المنشورة عن وجهة نظر كتابها، وليس بالضرورة أن تعبر عن وجهة نظر السلسلة.
- لهيئة السلسلة الاستشارية الحق في قبول أو رفض المواد المرسلة لغرض النشر، ولا تعاد المواد المرسلة سواء نشرت أم لم تنشر.

المحتوياتُ

المحتويات


دار ومكتبة البصائر
لبنان

مؤسسة السياب
لندن

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

مُقَدِّمَة

في أواخـر القـرن التَّاسـع عشـر وبدايـة القـرن العشـرين ظهرت عدة اتجاهات لغوية رافضة لما شاع قبلها عند المدارس التقليدية، ولعل أولى تلك الـدعوات الرافضـة مـا جـاء بـه دي سوسير (De Saussure) مـن أفكـار لغويـة عـدَّت منطلـق المدارس اللسانية الحديثة، ثم توالت بعد ذلـك حركـات دعـت بقـوة إلى هجـر المنـاهج التَّقليديـة فِي دراسـة الأدب مثـل حركـة الشَّكلانيين الرُّوس وما تلاها من دعوات عَلَى يد مدرسة براغ، إذ حاولت هذه المناهج جاهدة تقـديم أفكـار ورؤى جديـدة فِي التحليل الأدبي، وذلك بالاعتماد عَلَى المناخ الفلسفي والفكـري والعلمي السائد فِي تلك الحقبة.

إنَّ تقديم هذه الأفكار الجديدة الَّتِي سبقت ظهـور النظريـة السياقية هي الَّتِي مهـدت لوجودهـا ولاسيما المنهج الـوظيفي الذي اعتمدته حلقـة بـراغ، إذ يـرى أصـحاب هـذه المدرسـة أنَّ اللغة نظام وظيفي يهدف إلى جعل الإنسـان يتواصـل مـع أخيـه الإنسان من خـلال ربـط النظـام اللغـوي وكيفيـة توظيـف هـذا النظـام لأداء المعـاني المختلفـة فِي عمليـة التواصـل بـين أبنـاء المجتمع الواحد.

لقد شكّلت الأفكار الجديدة لحلقة براغ ولاسيما فكرة تواصلية اللغـة الأرض الخصـبة لتقبل وجود أفكار أخـرى ظهـرت عَلَى يـد عـالم اللغـة الإنجليـزي جـون روبـيرت فـيرث (John Rupert Firth) فِي منتصف القرن الماضي، إذ تقوم نظريته الَّتِي عرفت بالنَّظرية السِّياقيَّة (Contextual Theory) عَلَى الربط بـين البنيـة اللغويـة الملفـوظ بهـا والسـياق

غير اللغوي الذي توجد فيه، فهي –على هذا الفهم– قد أبعدت تلك النظـرة العقليـة الَّتِي كانت سائدة قبلها، وأعلت من شأن سياق الموقف بحيث لا يظهر المعنى الدقيق لأَيَّة بنيـة لغوية إلا من خلال وضعها فِي سياقات موقفية مختلفة.

ولعل تركيز بعض رواد هذه النظرية عَلَى عناصر سياق الموقف من خلال حديثهم عن الأحداث الكلامية (Speech Events)، الَّتِي تشمل: الخلفية (Setting)، والمشاركين فِي الحوار (Participants)، والغـرض (End).، ومفتـاح الرمـوز (Key)، ووسـيلة الاتِّصَـال (Channel)، والموضوع (Topic)، ونوع الرسالة (Message Form)، هو الـذي دعـاهم إلى القول أننا لا نستطيع أن نفهم أَيَّة رسالة فهمًا حقيقيًّا من دون الرجوع إلى هـذه العنـاصر وتحليلها، وهذه العناصر عند هاليداي (Halliday) تشمل:

1. الحقل(Field)، وهو المجال الطبيعي الذي يكون مسرحًا للنَّصِّ.
2. التوجّهات (Tenor)، ويشمل العلاقات بين المشاركين فِي الحدث اللغوي، ووضع كل مشارك والدور الذي يؤديه كل مشارك.
3. النمط (Mode)، وهو الوسيلة اللُّغَوِيَّة المتبعة فِي النَّصِّ، ويشمل الأُسْلُوب اللُّغَوِيّ والوسائل البلاغية.

وتعدّ هذه الأبعاد الثلاثة الإطار الفهمي الَّذِي يمكِّن الأشخاص من أن يتبادلوا المعاني من دون أن يقعوا فِي خطأ تفسير الجملة أو تأويلها.

وقد جاء هذا العدد الخاص من سلسلة دراسات (لأن) ليسلط الضوء عَلَى نواحٍ مهمـة من النظرية عَلَى مستوى التوصيف والتأصيل والإجراء مثلت فصول الدراسـة الثلاثـة، إذ جـاء الفصـل الأول (**توصـيف نظريـة السـياق فِي الفكـر الغـربي**) وفيـه دراسـتان الأولى للدكتور هامل شيخ بعنوان: (**السياق ونظرية التواصل طرح رومـان جاكبسـون مثـالا**)، إذ

درس فيها أهم الملامح السياقية فِي النظرية التواصلية عند جاكبسون من خلال تحليله المعرفي لمصطلحي السياق والتواصل ودراسته للمشتركات بينهما انطلاقا من جانبهما الوظيفي، فهو يركز فِي بحثه هذا عَلَى الجوانب غير اللغوية فِي العملية التواصلية وأثر ذلك كله فِي توضيح البنية اللغوية الَّتِي تبقى قاصرة من دون تلك العوامل المساعدة الَّتِي تؤدي إلى بيان الدلالة أو توجيهها.

وجاءت الدراسة الثانية الموسومة: (**لدفيج فيتجنشتين: من النسق إلى السياق**) للدكتور مصطفى بلبولة، لتميِّز بين مرحلتين فِي حياة (فيتجنشتين) الفكرية، المرحلة الأولى وهي المرحلة الَّتِي ركز فيها (فيتجنشتين) عَلَى طبيعة اللغة المنطقية الَّتِي تسمح لنا بصياغة قضايا ذات معنى محدد، إذ كان يهدف إلى حصر القواعد الَّتِي يُفترض أنها تتحكم فِي البنية المنطقية للّغة من أجل إيجاد لغة مثالية تشترك فيها قواعد اللغات المختلفة.

وأما المرحلة الثَّانية فيظهر فيها (فيتجنشتين) بصورة مختلفة إذ ينقلب فيها عَلَى آرائه الَّتِي أثبتها فِي المرحلة الأولى، فيؤكد عَلَى أن معنى ما نقوله يتحدد بسياق استعمالنا لأدوات اللغة، وهي استعمالات كثيرة ومتنوعة، إذ يصعب اختزالها فِي نموذج لغوي واحد، ممَّا أدَّى إلى ظهور مفهوم جديد فِي لغته وهو مفهوم (ألعاب اللغة).

وجاء الفصل الثاني (**تأصيل نظرية السياق فِي الفكر العربي**) وفيه خمس دراسات، الأولى للدكتور مختار درقاوي بعنوان: (**من ملامح الفكر السياقي عند الأصوليين - القرينة**)، إذ درس فيها أنواع القرائن الَّتِي تؤثر فِي المعنى عند الأصوليين، إذ إنّ المعنى عندهم يتحدد باعتبارات مختلفة؛ منها ما يتعلّق بالنص الشرعي، ومنها ما يتعلّق بالدرس اللساني، ومنها ما يتعلّق بمقصود المتكلّم والمخاطب، وغيرها، فهم عَلَى هذا الفهم لا

يركّزون فِي تأويلهم للنصوص عَلَى المستوى المعجمي، والنحوي، والصرفي فحسب، بل ينظرون إليها مجتمعة ومتفاعلة مع الموقف الذي قيلت فيه.

والدراسة الثانية للدكتور مسعود بو دوخة بعنوان: (**السياق عند المفسرين**)، إذ بين فيها اعتماد المفسرين عَلَى نوعين من القرائن فِي أثناء تفسيرهم للآيات والنصوص القرآنية، وهما: القرائن المقالية المتمثلة بما يسبق أو يلحق النصوص المراد تفسيرها، والقرائن الحالية المتمثلة فِي ظروف الخطاب وملابساته الأخرى، الأمر الذي دفع المفسرين إلى القول بخروج أساليب التعبير عن ظاهر معناها الذي يتبادر لأول وهلة، إلى معنى آخر يتماشى مع السياق.

وجاءت الدراسة الثالثة: (**السياق فِي المنجز اللساني العربي -النحاة والبلاغيون أنموذجا**)، للدكتور صلاح الدين ملاوي، والدكتورة ليلى كـــادة، لتركز عَلَى العلاقة بين اللغة والاستعمال عَلَى اعتبار أن اللغة من وجهة نظر علماء العربية الأوائل ليست مجرد جمل منطوقة أو مكتوبة بمعزل عن الموقف الذي قيلت فيه، فاللغة تأخذ قيمتها الحقيقية من عناصر لغوية وأخرى غير لغوية، وهذا الأمر قد فطن إليه النحاة والبلاغيون قديمًا، فربطوا الشكل اللغوي بالموقف أو المقام فِي إنتاج الدلالة.

وجاءت الدراسة الرابعة الموسومة: (السياق **فِي الفكر البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني**)، للدكتور مصطفى عطية جمعة جودة، لتتبع جذور نظرية السياق عند الإمام عبد القاهر الجرجاني عَلَى مستوى: النص، والفقرة، والعبارة، والمفردة، عَلَى اعتبار أن كثيرا من العلوم الإنسانية الحديثة وجدت جذورا فيما أبدعته قرائح علمائنا القدامى، فأي فكرة مستحدثة –من وجهة نظر الباحث- قد يكون أهل التراث تعرضوا لها، وأسهموا فِي

ترسيخها وفق ما توافر فِي زمنهم من علوم وآداب وفنون.

أما دراسة باديس لهويمل (**عبارة لكل مقام مقال فِي مفتاح العلوم للسكاكي(ت626هـ)-متابعة بلاغية سياقية**)، وهي الدراسة الأخيرة فِي هذا الفصل فتهدف إلى فحص عبارة (لكل مقام مقال) فِي فكر السكاكي البلاغي، ذلك أنَّ علماء البلاغة قد عنوا عناية خاصة بفكرة المقام فلاحظوا الفروق الدلالية الَّتِي تنتج عن اختلاف المقام للتركيب الواحد، فقالوا بضرورة مراعاة قصد المتكلم وأحوال المخاطب من أجل ضمان سلامة المعنى وتحقق الفائدة لدى السامع، والسكاكي واحد من علماء العربية الذين اهتموا بهذه الفكرة فجعل منها أساسًا لمعرفة قصد المتكلّم من خطابه، هذا من جهة ومن جهة أخرى فان المتلقي هو الآخر يستند إلى المقام فِي كشف قصد المتلفّظ بالخطاب، إذ يشكل المقام بأبعاده المختلفة لديه قرائن مساعدة فِي كشف المقاصد والأغراض التّواصلية للكلام.

وجاء الفصل الثالث (**إجراء نظرية السياق عَلَى النصوص العربية**) وفيه ثماني دراسات، الأولى للدكتور عرفات فيصل المنّاع بعنوان: (**السِّياق والأَمْثَال العربيَّة**)، إذ اختار فيها الباحث الأمثال مجالًا للتطبيق لما تتسم به من الإيجاز والحذف الذي يدعو إلى الغموض أو التشويش الذي يعيق إمكانية فهمها أو تفسيرها، وقد استعان الباحث بأنواع السياق الثلاثة: السياق اللغوي وسياق الموقف والسياق الثقافي من أجل فهمها بشكل دقيق.

والدراسة التطبيقية الثانية للدكتورة علية بيبية بعنوان: (**أثر السياق فِي توجيه دلالة التكرار فِي قصة موسى(عليه السلام)**)، إذ ذكرت الباحثة مواطن قصة النبي موسى(عليه السلام) فِي القرآن الكريم الَّتِي وصلت إلى حوالي ثلاثين موطنًا، ثم بينت مواطن الاختلاف فِي

التركيب بينها عَلَى مستويي الكلمة والجملة وذلك بحسب ما يتطلبه السياق، ولاسيما أن القصة من حيث بناؤها العام مواجهة مع بني إسرائيل من جهة وفرعون وملئه من جهة أخرى.

وحاولت الدراسة الثالثة: (**التَّفاعليَّة المعارفيَّة بين مهيمنة فترة الوحي والسِّيرة النبوية–مقاربة سياقية فِي سورة الضحى المباركة**) للدكتور محمد جعفر محيسن العارضي، عرض مسألة رئيسة تمثلت فِي العلاقة بين موضوع فترة الوحي والسيرة النبوية الشريفة، وذلك من خلال دراسة سورة الضّحى المباركة الَّتِي بينت التفاعل الدلالي بين المحتوى الذي تمثله تلك العلاقة وبين النَّص متمثلًا ببعض الخصائص الأسلوبية كالقسم القرآني والقصد النحوي فِي هذه السّورة المباركة.

وارتأت الدراسة الرابعة: (**أثر السياق القرآني فِي توجيه دلالة الألفاظ**)، للدكتور عبد القادر سلاّمي تتبع بعض الألفاظ الإسلامية فِي القرآن الكريم ومقارنتها بما ورد من دلالات فِي المعجم العربي، وقد خرج بنتيجة مفادها أن الألفاظ القرآنية فريدة فِي مضمونها، وموضوعها، إذ تتعلّق بالمقام الذي توجد فيه، وغرض السورة الشرعي، ومهما أوتي الدّرس المعجمي من قدرة عَلَى استنطاق دلالاتها المركزية وظلالها الهامشية، فإنّه ليس فِي غنىً عمّا تجود به سياقات ورودها فِي القرآن الكريم.

والدراسة الخامسة للدكتورة بتول حمدي البستاني بعنوان: (**من قضايا النص الجاهلي والسياق –دراسة وتحليل**)، وقد انطلقت الباحثة من حقيقة أنه لا نستطيع أن نتعامل مع الشعر الجاهلي بوصفه نصاً مغلقاً ، لا علاقة له بما هو خارج النص؛ لأنه شعر قد تغلغل فِي صميم حياة العرب وعزز قيمهم الأخلاقية وتغنى بها، ومن ثمَّ فقد حاولت الباحثة دراسة أثر حياة العرب وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم فيما أنتجوه لنا من شعر، فللقصيدة الجاهلية

رموزها، وصورها الَّتِي لا نستطيع أن نفهما إلا بالرجوع إلى سياقها، وقد بينت الباحثة أيضًا أن الموضوعات المتعددة فِي القصيدة الجاهلية لم تكن خالية ممَّا يربطها، بل كانت تضمها روابط كثيرة يلجأ إليها الشاعر، منها: أسلوبا التخلص والتضمين العروضي اللذان يعدان ضرورة تنسيقية لإضفاء التماسك عَلَى السياق.

وجاءت الدراسة السادسة الموسومة: (**أثر السياق فِي توجيه دلالة النص عند ابن خفاجة الأندلسي -قصيدة (وصف الجبل) أنموذجًا**)، للدكتورة سعاد أبو ركب، والدكتورة وجدان الشمايلة لتبين أثر السياق بنوعيه: المقالي/ اللغوي والمقامي/ غير اللغوي فِي بيان الدلالة فِي قصيدة (وصف الجبل) للشاعر ابن خفاجة الأندلسي، وقد بدأتِ الباحثتان دراستهما بالحديث عن السياق المقامي الذي تضمن الحديث عن الظروف المحيطة بإنشاء القصيدة من زمان ومكان وظروف سياسية واجتماعية وصحية وعمرية وغيرها وأثر هذا كلِّه فِي توجيه الدلالة، أما السياق المقالي فقد اتضح من خلال دراسة دور اللون فِي توليد المعاني، فضلًا عن مناقشة الباحثتين لقضية دوران الأصوات اللغوية وتكرار بعض الصيغ الصرفية وأثرها فِي إنتاج الدلالة.

وهدفتِ الدراسة السابعة: (**الليل والمدينة -السياق وفهم النص/ قراءة فِي شعر السياب**)، للدكتور جبار سويس الذهبي، إلى الاستعانة بالسياقات الاجتماعية، والنفسية، والثقافية الَّتِي أحاطت بثلاث قصائد، هي: (حفار القبور، والمومس العمياء، والأسلحة والأطفال) الَّتِي كتبت بين (1952-1955)، هذه الحقبة الَّتِي ما زالت ذكريات الحرب العالمية الأليمة بكلّ مآسيها تراود مخيلة كثير من الناس، ولاسيّما المثقفون منهم، ومن ثمّ معرفة دلالات المفردات الواردة فِي قصائدهم، والمعبرة عن أجواء الكآبة والحزن الَّتِي أراد

منشئ النصّ أن يوصلها إلى متلقيه.

أمَّا الدراسة الأخير فِي هذا الفصل فللباحث عبد القادر بن فرح بعنوان: (**دور السّياق فِي حلّ** مشكلات **المعنى** -دراسة **نماذج من المعاني النّحويّة فِي تراكيب اللّغة العربيّة)**، حاول فيها الباحث أن يحدد مشكلات المعنى فِي نماذج من التراكيب النحوية ومن ثمَّ معالجتها من خلال النظر إليها فِي داخل السياق الذي يشمل: النصّ سواء أكان سابقًا أم لاحقًا، وقائل النص، ومتلقيه، فضلًا عن الموقف والمحيط الثقافي الذي يوجد فيه.

وفي ختام هذه المقدمة الموجزة لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر والعرفان إلى كل من أسهم فِي إعداد هذه السلسلة، سلسلة (لأن) دراسات فِي اللغة والأدب والنقد من خلال الكتابة أو الإعداد أو إخراجها بهذه الصورة الأنيقة.

المحرران





توصيف نظرية السياق في الفكر الغربي





منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

السياق ونظرية التواصل
طرح رومان جاكبسون مثالا

د. هامل شيخ•

مدخل:

اللغة متعددة في تجلياتها، فهي تتحقق في أشكال متنوعة من الاستعمال البشري غير أنها واحدة في أساسها تؤدي وظيفة تواصلية. فهي تقوم على الجمع بين مضامين الفكر وتجليات اللسان المنطوقة. وهذا الجمع بقدر ما يحدد المعنى الضيق والدقيق لكلمة لغة، التي يمكن أن يكون لها معنى أعم؛ وذلك باعتبارها وسيلة للتواصل أي أنها آلية للتبليغ بمختلف القنوات وحيّزٌ واسع يمارس سلطته التبليغية في المجتمع؛ ومن هذا المنطلق يستند طرحنا المعرفي في هذه الدراسة على أن اللغة ترتبط بالفعل التبليغي اللساني «حد اللغة أصوات»[1]، كما يمكن لها أن تتجاوز الإطار اللفظي إلى أطرٍ أخرى غير لغوية ومع ذلك تحافظ على وظيفتها التواصلية بكل جدارة.

إن تعدد القنوات التبليغية يفرض على المعرفة الإنسانية تحديد نطاقات بحثية تبعا لكل نسق تواصلي وذلك لتشريح بنياته وشرح مختلف مفاهيمه بدقة علمية، وعلى هذا النحو وردت الدراسة اللسانية للغة باعتبارها -هنا- ظاهرة لفظية منطلقها المجتمع، وبالتقادم «تخلصت الدراسة اللسانية من التعاليم النحوية ومن بحوث الفيلولوجيا والتفكير الفلسفي حول أسس المعرفة وحول العلاقات بين الفكر ووسائل التعبير عنه»[2]، وغدت علما يصف أو يحلل اللغة من عدة نواحي؛ بدءًا بالبنية، ووصولا في الفترة الراهنة إلى

• معهد الآداب واللغات- المركز الجامعي عين تموشنت/ الجزائر.

1) ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، ج1/ 87.

2) جان بيرو، اللسانيات، ترجمة: الحواس مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 2001، ص4.

الدراسات التداولية التي تتطلع أكثر من أي وقت مضى إلى فضاء السياق في خطابات نوعية كثيرة.

سنحاول من خلال دراستنا أن نبين تمثلات السياق غير اللغوي من خلال نظرية التواصل باعتبارها مرتكزا ولبنة أساسية في التوضيح المعرفي لماهية سياق الموقف وأثره في تعضيد بنية اللغة التي تبقى قاصرة، محتاجة لمرجع يحتضن الدلالة ويوجه المعنى ويسهل التبليغ بل أكثر من ذلك يعبر عن حجاج اللغة الراهنة واستعمالاتها المتعددة، تثمن دور اللسان في التواصل عندما ينفتح على سياقات محركة لعجلة التفاعل التي تميز تفاعلنا وتناغمنا في المجتمع، بصفته محركا، موجها يمارس الإكراه عادة، على أفراده من خلال تداخل المواقف وحركية المقامات.

ستتأمل الدراسة في البدء مصطلحا: (التواصل- السياق)، من خلال معجمات: (لسان العرب –مقاييس اللغة –المعجم الوسيط –قاموس روبير–قاموس اللسانيات لديبوا- القاموس السيميائي لغريماس وكورتاس-معجم تحليل الخطاب لمنغنو وشارودو- القاموس الموسوعي للتداولية جاك موشلر وآن ريبول).

ثم نسوق من خلال التمثيل المعرفي دور نظرية التواصل في تبيين الأثر الذي يحيل إليه المرجع في التواصل ودوره الوظيفي في التبليغ. إن البنية اللغوية تحتاج، كما سبق قوله إلى حمولة معرفية –خارج لسانية –تمارس دور التوجيه ثم التطويع (التحريك) عن طريق آليات التأويل التي تصاحب كل فعل تبليغي.

سنحاول من خلال هذا العرض المعرفي أن نبين الجانب السياقي لنظرية التواصل باعتبارها مسارا لسانيا يحتاج إلى السياق، سنحلل معرفيا طبيعة مصطلح (سياق) انطلاقا من جانبه الوظيفي (وظيفة مرجعية) وكذا طروحات معرفية عديدة شحنت بها النظرية، وكذا إشارات نقدية في النظرية فضلًا عن كل ما يتعلق بالجانب الخارج لساني الذي يسهم في بناء المكون المعرفي لفضاء السياق وحلقات المقام التي تضطلع بتوضيحها اللغة في تمظهراتها المختلفة.

لفظة السياق في المعجم:

سنشير إلى التحديد المعجمي لكلمة (سياق) انطلاقا من الجذر اللغوي (سوق)؛ وينبغي أن ننبه إلى مسألة مهمة في هذه الإحالة القاموسية، وهي: إن المعاني في المعجم لا ترتبط بالدلالة الواسعة التي شحن بها المصطلح (سياق) وإنما هي تقف فقط على المنطلق اللغوي في البدء أي دلالة مرتبطة بتسمية وهو ما نسميه منطلق المعنى أو المعنى المركزي للكلمة، سنقتصر على بعض المعاجم، وهي:

لسان العرب لابن منظور[1]:

أورد ابن منظور تحديدات للجذر أو المادة سوق: ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقا وسياقا، وهو سائق وسواق، ساق إليها الصداق والمهر سياقا وأساقه (هنا المعنى مجازي)، ساق الإبل (وهي أصل الصداق عند العرب) وهو معنى فعلي، ثم استعمل في سوق الدراهم والدنانير، والسياق: المهر؛ فهو سوق، كانت العرب في طقوس الزواج تسوق الإبل والغنم مهرا، يطلق السياق أيضا على نزع الروح؛ في السياق: في النزع.

يحيل المعنى اللغوي في معجم لسان العرب إلى دلالات متقاربة تتجاذبها تقريبا المعاني التالية:

معنى قاد ومعنى أعطى ومنح وأيضا معنى نزع.

مقاييس اللغة لابن فارس[2]:

السين والواو والقاف أصل واحد وهو حدو الشيء، يقال ساقه ويسوقه سوقا والسيقة ما استيق من الدواب ويقال سقت إلى امرأتي صداقها، والسوق مشتقة من هذا لما يساق إليها من كل شيء والجمع أسواق والساق للإنسان وغيره والجمع سوق، إنما سميت بذلك؛ لأن الماشي ينساق عليها، وسوق الحرب حومة القتال وهي مشتقة من الباب الأول.

لا تخرج دلالات المادة (سوق) في المقاييس عما ورد في لسان العرب.

---

1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج10، ص166-170.

2) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979، ج3، ص 117.

مصطلح (سياق) في المعاجم الأجنبية:

عندما نشير إلى كلمة عربية ثم نورد المقابل الأجنبي لها، نقف –حقيقة –عند تسرب بعض المعنى وعدم حمل المقابل الأجنبي كل دلالات الكلمة العربية، نحن في كثير من الأحيان نأتي بالمقابلات العربية للألفاظ الأجنبية وليس العكس؛ لأن المعرفة الغربية هي التي تفرض مصطلحاتها ومفاهيمها، ولذلك فالمسألة مهمة، ينبغي إذن أن نولي لها عناية بالغة لأنها تتعلق بمحددات حضارتنا وثقافتنا، التي نرى أنها –في كثير من الفترات– توقفت عن إنتاج المعرفة.

معجم تحليل الخطاب لمنغنو وشارودو[1]:

ورد في المعجم: إن سياق كل عنصر ما س هو مبدئيا كل ما يحيط بهذا العنصر، وعندما تكون س وحدة لغوية (صوتم، صرفم، كلمة ، جملة، ملفوظ) فإن محيط س يكون في الآن نفسه من طبيعة لغوية (المحيط اللغوي) وغير لغوية (السياق المقامي الاجتماعي الثقافي) ويستعمل السياق بحسب منغنو وشارودو إما إلى المحيط اللغوي للوحدة (ويفضل آخرون تسميته جريا على استعمال بدأ يعم contexte (السياق المقالي)، وإما إلى مقام التخاطب.

وسواء أكان لغويا أم غير لغوي فالسياق يمكن تصوره بطريقة ضيقة (السياق المباشر) أو واسعة (السياق الموسع)، يدمج المعجم الإطار المكاني والزماني والمقام الاجتماعي المحلي الذي ينخرط فيه التبادل التواصلي والمشاركون في هذا التبادل (الأوضاع والأدوار والخصائص والعدد، العلاقات القائمة بينهم أيضا) يدمجه في السياق الضيق، وينتمي إلى السياق الواسع جملة عناصر السياق المؤسساتي، وتكون صورة السياق آنذاك مثل سلسلة لانهائية من التضمنات: فكما أن الإطار المادي الأقصى- هو مجموع العالم المادي، فكذلك الإطار المؤسساتي الأقصى هو مجموع العالم الاجتماعي، ويورد المعجم آراء عديدة أهمها:

- مكونات السياق المختلفة لا تتدخل في التواصل إلا في شكل معارف وتمثيلات: فالسياق يتماهى وجملة التمثيلات التي يحملها المتحدثون عن السياق.

---

1) باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 133-134.

- الخطاب نشاط مشروط بالسياق ومغير لذلك السياق في الآن نفسه. والسياق وهو معروض في مفتتح التفاعل يبنى في الوقت نفسه وبالطريقة التي يتم بها ذلك التفاعل. والمقام المحدد بدءا لا يتحدد بجملة الوقائع الخطابية؛ وبعبارة أخرى فان العلاقة بين النص والسياق ليست أحادية الاتجاه وإنما هي جدلية.
- يقوم السياق بدور أساسي في اشتغال الملفوظات سواء في ما يتعلق بأنشطة الإنتاج أو كذلك التأويل، لكن علينا -مع ذلك- ألا نستنتج أن الخطاب لايقبل التأويل إلا إذا كان المتلقي مدركا لكل المعلومات السياقية.
- يشير المعجم إلى الإهمال الواضح للسياق من قبل اللسانيات البنيوية وأيضا التوليدية بحكم أنها تبنت الفكرة القائلة: أنه بإمكان، بل بضرورة وصف الوحدات اللغوية مستقلة عن سياق تحيينها، لكن الأمور قد تغيرت بتطور المقاربة التداولية، إذ إن جل اللسانيين -اليوم-يقبلون أهمية السياق ويعترفون بأن النشاط اللغوي ظاهرة اجتماعية من جهتين: فهو محدد بالسياق الاجتماعي وهو في ذاته عمل اجتماعي، أشار المعجم إلى عدد من الأعلام من بينهم مثلا: فان دايك، وغرونيق، وغوفمان، وغيرهم.

معجم السيميائيات (القاموس المعقلن للنظرية اللغوية) لغريماس. أ. ج وكورتاس. ج[1]:

نجد في المعجم حمولة معرفية مهمة لا تقل أهمية عن معجم شارودو ومنغنو، فالسياق من خلال المعجم هو: مجموع النصوص التي تسبق أو تواكب وحدة تركيبية معينة وتتعلق بها الدلالة إذ يمكن له أن يكون صريحا ويمكن له أن يكون ضمنيا (ربما يكون منطلق الثنائية هو المرتكز الرئيس حول التحديد السابق، الذي يقابل الدال والمدلول عند سوسير والتعبير والمحتوى عند يلمسليف والكفاءة والأداء عند شومسكي، واقصد هنا بشيء من التخصيص حول المصطلحات الواردة) ويتميز الضمني بأنه سياق خارج لساني Extra-

1) A-J.Greimas- J. Courtes. Sémiotique. dictionnaire Raisonné de la théorie du langage. paris. ed Hachette.1979.p.p66-67.

Linguistique أو مقامي Situationnel ويمكن للسياق الضمني أن يشتغل بقصد التأويل الدلالي لأسباب عدة:

- يحيل المقام الصريح إلى اللغة الطبيعية وتمثلاتها النصية غير المحدودة وفق تقعيد هلمسليف.
- كل عنصر ضمني قابل لأن يعود لأصله عن طريق تماثل بين نصين الأول لساني والثاني غير ذلك يحيل إلى التحديد السيميائي (الذي تعج به الخطابات الحالية).
- يحيل المعجم إلى رأي مهم حول القضية التواصلية الواردة في خطاطة رومان جاكبسون التي أشار من خلالها إلى العناصر والوظائف، إذ وضع رومان جاكبسون عنصر السياق من أهم العناصر التي تساهم في الإحالة المعرفية لتمظهر اللغة وقابله بالوظيفة المرجعية (سنفصل في هذه المسألة) وهي وظيفة فعالة في مختلف الإرساليات اللغوية.

القاموس الموسوعي للتداولية جاك موشلر- آن ريبول [1]:

نجد في القاموس عرضا وافيا عن التداولية باعتبارها اتجاها مهما في دراسة الخطابات المتعددة، خرج من رحم الفلسفة التحليلية، واقحمت بعض مفاهيمه في دراسة اللغات الطبيعية، يعكس –بحق- ارتباط العلوم الإنسانية ببعضها البعض.

أورد كل من جاك موشلر وآن ريبول تحديدات مهمة تتعلق برحابة الأفق التداولي مقارنة بالدراسات البنيوية؛ فحسب اثنوغرافيا التواصل (غمبرز Gumperz وهايمزHymes) التي حسبها لا يمكن فصل القول عن إطاره الاجتماعي والثقافي الذي ينجز فيه، تشمل الكفاءة اللسانية الكفاءة التواصلية. فمجموعة المعارف الثقافية والتعاملية تمثل قدرة على الفعل بطريقة مناسبة في السياقات أو المقامات المخصوصة. وفي هذا الاطار تعود اللسانيات إلى اللسانيات الاجتماعية اي إن دراسة عملية تنزيل اللغة في السياق (غمبرز Gumperz) والتنوع اللساني (Labov) وطقوس التعامل (غوفمانGoofman) تسيطر على دراسة النظام، وباختصار فان التركيز في دراسة اللغة

1) جاك موشلر ،آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية ،ترجمة مجموعة من الباحثين، إشراف :عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، 2010، ص 37-38.

واقع على وظائفها وليس على أبنيتها. أي إن النظام اللغوي مرهون بسياق يحتضن الدلالة ويبين مسارات التواصل التي تتعدى الإبلاغ إلى وظائف أخرى، تثمن دور عنصر السياق وما يحيل إليه من تطويع وتحريك.

قاموس اللسانيات لجون ديبوا وآخرين[1]:

يورد المعجم نوعين من السياق:

1. سياق لغوي وهو ما سماه بالمحيط (L'environnement) وهو يعني تجاور الوحدات اللغوية، كالسوابق واللواحق، وتراصف العناصر اللغوية فيها بينها.
2. سياق اجتماعي: وهو مجموع الشروط الاجتماعية التي يمكن أن تأخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات القائمة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللساني وفي غالب الأحيان ما يحدد السياق بالسياق الاجتماعي لاستعمال اللغة ونقول أيضا المقام، وهو مجموع المعطيات المشتركة بين المتكلم والمستمع في مقام ثقافي ونفسي، للتجارب ومعارف كل منهما.

وتشترك التعريفات السابقة التي وجدناها في المعاجم مع التعريفات الآتية:

"سلسلة من الأفكار تجسد نصا ما، تحديدا فهو (السياق) مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها وعليها يتوقف الفهم السليم"[2].

وفي تعريف آخر يعني السياق: "المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة"[3]

نلاحظ ان كلمة سياق في القاموس العربي، تختلف عن مصطلح contexte الذي وجدناه في المعاجم الغربية والذي ترجمناه بمصطلح سياق، اختلاف مرده تربة الثقافة والمكون المعرفي لكل منهما.

سنشير ايضا إلى التحديد القاموسي والمعرفي لمصطلح ملازم للسياق، ينعدم هذا الأخير بغيابه، هو مصطلح التواصل.

1) Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, France, 1999, p.p120-121.

2)André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 13ed, 1980, P.181

3) R.Galison et D. Coste, dictionnaire de didactique des langues, P.123

التواصل في القاموس العربي:

لسان العرب لابن منظور[1]:

نجد في لسان العرب صيغة الفعل (وصل) ومختلف اشتقاقاتها التي تتعلق غالبا بالمعنى نفسه الذي تحمله الكلمة؛ إذ أورد ابن منظور في المادة (**وصل**) ما يأتي:

وصل: وصلتُ الشّيء وصلاً وصلةً والوصلُ ضدّ الهجران، والوصل خلاف الفصل. ووصل الشيء بالشّيء يَصله وصلا وصِلة وصُلةً، والأخيرة عند ابن جني.

اتصل: الشيءُ بالشيء لم ينقطع، قال الأعرابي:

سُحَيْراً وأعناقُ المطيِّ كأنّها مَدافعُ ثِغْبَانِ أضَرَّ بهاَ الوَصْلُ

معناه أضرّ بها فقدان الوصل.

و**وَصَلَ** الشيء إلى الشيء وصولاً وتوصَّل إليه انتهى إليه وبلغه، قال أبو ذؤيب:

تَوَصَّلُ بالرُّكْبَانِ حِيناً وتُؤْلِفُ الْـ جِوَارَ ويُغْشِيهَا الأمَانَ رِبَابُهَا

و**وَصَّلَه إليه أوصَلَه** أنهاه إليه وأبلغه إياه.

ووصلهُ **وصلاً وصِلةً** وواصَلَهُ **مُواصَلَةً** و**وصالاً** كلاهما يكون في عفافِ الحبّ ودعارته وكذلك **وَصَلَ** حبلهُ **وصْلاً وصِلةً**، قال أبو ذؤيب:

فإنْ وَصَلَتْ حَبْلَ الصَّفَاءِ فَدُمْ لهَا وإنْ صَرَمَتْهُ فَانْصَرِفْ عَنْ تجَامُلِ

و**الوصلُ** ضد الهجران و**التواصُل** ضدّ التصارُم، وفي الحديث: «**من أراد أن يطول عمرُه فليصل رحمه**» ويقال **وصلَ** رحمهُ **يصلُها وصلاً وصلةً**.

يتضح لنا من خلال المادة اللغوية التي وردت في لسان العرب، أنّ التواصل جاء بمعاني **الاجتماع والالتقاء والبلوغ**.

1) ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008، مج 4، ص 862- 865.

مقاييس اللغة لابن فارس[1]:

ورد في المقاييس تحديد لغوي للمادة وصل وذلك بقول ابن فارس: الواو والصاد واللام: أصلٌ واحدٌ يدلُّ على ضم شيءٍ إلى شيءٍ حتى يَعْلَقَهُ.

و**وَصَلْتُهُ** به **وَصْلاً**، و**الوصْلُ** ضد الهجران، **مَوصِلُ** البعير ما بين عجزِه وفخذه، و**الواصلةُ** في الحديث التي تصل شعرها بشعرٍ آخر زوراً. يقول **وصلتُ** الشيء **وصلاً** و**الموصول** به **وِصلٌ** بكسر الواو.

ومن الباب **الوصيلة**: العمارة والخصبُ، لأنها تصل الناس بعضهم ببعض وإذا أجدبوا تفرّقوا. و**الوصيلة**: الأرض الواسعة، كأنها وصلت فلا تنقطع.

نلاحظ أن معجم مقاييس اللغة لم يخرج عن التحديد المعرفي للسان العرب الذي يحيل إلى معنى الجمع والرّبط، إلا أنه انفرد في نمط التشبيه المجازي بين المعنى وما يحيل إليه اللفظ (**الوصيلة**) العمارة والخصبُ؛ لأنها تصلُ الناس بعضهم ببعض (**الوصيلة**) الأرض الواسعة؛ كأنها وصلت فلا تنقطع؛ وهو استنتاج معرفي يحيل إلى الاجتماع والارتباط.

المعجم الوسيط:

يورد المعجم[2] تحديدات قاموسية مستمدة من القاموس القديم (لسان العرب- مقاييس اللغة)، فلا نعثر على تعريف علمي للتواصل بصفته مصطلحا تتجاذبه مجموعة من العلوم والمعارف، يمكننا إيراد بعض شروحه اللغوية.

أوصله الشيء واليه الشيء أنهاه وأبلغه إياه.

واصلهُ مُواصلةً ووصالاً، وصله ضد هجره.

وَصَّلَ الشيء بالشيء أكثر من وصله؛ بمعنى ضمّ به ولأَمهُ و- الشيء إليه: أنهاه إليه وأبلغهُ إياهُ.

اتّصل فلانٌ: دعا دعوى الجاهلية؛ وهو أن يقول يا آلَ فُلان.

توصّل إليه انتهى إليه وبلغهُ، وتلطّفَ حتّى وصل إليه.

---

1) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج6، ص 115- 116.

2) المعجم الوسيط، إعداد: مجموعة من اللغويين العرب، مجمع اللغة العربية ، دار الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004،ص 1037- 1038.

الصّلَةُ: العطيّةُ والجائزة.

الموصّلات (في علم الطبيعة) الأجسام التي تنتقل خلالها الكهربية.

الوُصْلَةُ: الاتصال؛ يُقال بينهما وصلةٌ وما اتّصل بالشيء والرفقة.

نجد أنّ القاموس العربي الحديث قاصرًا –للأسف– عن حمل المصطلحات العلمية الحديثة ودلالاتها المختلفة، إذ اكتفينا (نحن العرب) –في كثير من الأحيان– بترجمة القواميس العلمية والمعاجم والموسوعات المهمة، بل أكثر من ذلك لا تكون الترجمة من اللغات الأخرى إلا بعد عقود كثيرة من صدور تلك المعاجم، وهو ما يحيل إلى إشكالية كبيرة تتعلق بطبيعتنا في التعامل مع المعرفة الإنسانية؛ حتى قيل إننا أهل حضارة توقف أهلها عن المشاركة في إنتاج المعرفة منذ قرون، ورهنوا نهضتهم بإجادة التلمذة على الآخرين[1].

لذلك فالتواصل بصفته مصطلحا علميا لم نجد له تمظهرا فعليا في المرجعية العربية القديمة، والحديثة؛ مما يلزمنا على طلبه في المرجعية الغربية، التي أعطته حقّه في التحديد القاموسي والعلمي.

التواصل من خلال المعاجم والقواميس الغربية:

روبير الصغير[2] Petit Robert:

التواصل Communication **من الأصل اللاتيني** Commnicatio.

ويحصي لنا القاموس ثلاثة معاني لهذه الكلمة:

1- فعل التواصل هو كوننا في علاقة مع شخص ما أو شيء ما.

2- هو عملية نقل معلومة؛ بحيث تكون نتيجة التواصل مع شيء ما أو شخص ما الإبلاغ Information؛ إبلاغ خبر جديد، تعليمة جديدة، رأي إلى شخص ما.. إلخ

3- **الناقل** Passage: ما يسمح بالتواصل، الانتقال من مكان إلى آخر، يحيل إلى:

---

1) محمد الأوراغي، نظرية اللسانيات النسبية، دواعي النشأة، الدار العربية للعلوم ناشرون.لبنان، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر،ط1، 2010، ص9.

2) P Petit Robert de la langue Française. nouvelle édition. sous la direction de Josette Rey-Debove et de Alain Rey. Dictionnaires Le Robert. Paris 2009. P 480.

باب التواصل، سبيل التواصل، وسيلة التواصل.

ويقال: قطع التواصل-أنهى التواصل.

قاموس اللسانيات لجون ديبوا وآخرين[1] Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage:

التوصل هو التبادل اللفظي Verbal ما بين فاعل متكلم منتج للملفوظ، موجه إلى فاعل متكلم آخر، ومستمع.

التواصل هو بين ذاتي Intersubjectif على المستوى النفسي اللساني Psycholinguistique إنها العملية Processus التي بواسطتها يتم ربط الدلالة بالأصوات لدى المتكلم، وكذلك ربط الدلالة نفسها مع الأصوات لدى المستمع.

المشاركون في التواصل: هم الأشخاص: الذات المتكلمة (égo) أو الفاعل المتكلم المنتج للملفوظ والمستمع Interlocuteur أو Ollocuteur

قاموس السيميائيات[2] Sémiotique. dictionnaire Raisonné de la théorie du langage (**أ. ج. غريماس، ج. كورتاس**):

إن الفاعلية Activité اللسانية بالإمكان تعريفها بواسطة ثلاث وظائف:

1- العبارة Expression من خلال وجهة نظر المرسِل.

2- النداء l'Appel من خلال وجهة المرسَل إليه.

3- التمثيل Représentation الذي يحيل إلى المرجع أو السياق.

والظاهر أن هذه الخطاطة انطلق منها جاكبسون من خلال تسميات جديدة.

يرى جاكبسون التواصل اللفظي Verbal مرتكزا على ستة عوامل Facteurs:

1- المرسِل: وظيفة تعبيرية.

2- المرسَل إليه: وظيفة إفهامية.

3- الرسالة: وظيفة شعرية.

4- السياق: وظيفة مرجعية.

---

1) Jean Dubois et autres*, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, p . 94

2) A-J.Greimas- J. Courtes. Sémiotique. dictionnaire Raisonné de la théorie du langage.p 45

5- السنن: وظيفة اللغة الواصفة.

6- القناة: وظيفة تواصلية.

ويرى القاموس أن الوظائف الجاكوبسونية للغة لا تستنفذ موضوعها، وتمفصلُها ليس بإمكانه تأسيس منهجية لتحليل النصوص.

إن خطاطة جاكبسون تبدو أكثر شمولية وأكثر خصوصية في الوقت نفسه، فهي أكثر شمولية لأنها غير قادرة على إيجاد تنظيم taxinomie وعلم تركيبي خاص، وأكثر خصوصية لكونها تهتم بالتواصل اللفظي verbal.

- ويسرد القاموس أشهر وجهات النظر العلمية التي تناولت التواصل:

(Autin- Searle-Levi Strauss-Mauss-Buhler)

ومن الواضح أنه إذا كانت اللّغة تواصلا، فهي كذلك إنتاج للمعنى والدلالة، وهي لا تنحصر في إيصال معرفة على محور (أنا) (أنت)، إنها لا تتمثل في (فعل-معرفة)، وإنما (فعل-إقناع)، و(فعل-فعل).

طرح رومان جاكبسون*(1896- 1982م):

يعتبر رومان جاكبسون عموما واحدا من أهم علماء اللغة في القرن العشرين ومن أكبر مؤيدي التوجّه البنيوي في اللّغة(1)؛ لكن هذا لم يمنعه من نقد الكثير من طروحات فرديناند دي سوسير البنيوية(2).

إنّ أوّل طرح علمي انفرد به رومان جاكبسون قبل نظرية التواصل يتمثل في بعثه*

* Roman Ossipovitch Jakobson (en russe : Роман Осипович Якобсон ; 23 octobre 1896 à Moscou - 18 juillet 1982 à Boston) est un penseur russe qui devint l'un des linguistes les plus influents du XXe siècle en posant les premières pierres du développement de l'analyse structurelle du langage, de la poésie et de l'art http://fr.wikipedia.org/wiki/Roman_Jakobson

1) ينظر: ليتشه جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2008، بيروت، لبنان، ص 138.

2) ينظر: جاكبسون رومان ، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان2005، يراجع الفصل الأوّل من الكتاب (آفاق لسانية)، ص11- 40.

* - قصدنا تبيين أن المصطلحات والطروحات المعرفية التي جاء بها جاكبسون إنما تتوكأ على إرهاصات قبلية لأب اللسانيات فرديناند دي سوسير في الكثير من الجوانب وذلك بحكم اهتمام سوسير بالمسائل الصوتية بشدة في

لمفهوم السمات المميزة وهو المصطلح الذي شاعت شهرته في عالم اللسانيات وهو ملمح في المنظومة الصوتية للغة من شأنه أن يكون علامة فارقة مميزة بين فونيمين[1].

فمثلا في الأسماء التالية: **باسم، راسم، جاسم، قاسم، حاسم** نلاحظ اشتراكها في جميع الفونيمات ما عدا واحدا يكون سببا في التفرقة بينها.

وهكذا نستخلص عدة وحدات متوالية قابلة للتبادل الانتقائي مع وحدات أخرى في اللغة **(الباء- الراء- الجيم- القاف- الحاء)**، إذ تقدّم كل وحدة من هذه الوحدات للمتلقي عددا محدّدا من البدائل الزوجية تستعمل بقيمة مميزة في اللّغة العربية [2].

ومن ثم تتشكل بنية خلافية في الكلمة مقارنة مع كلمات أخرى تشترك معها في الفونيمات الأخرى.

يقسِّم التحليل اللّغوي الوحدات الكلامية إلى مورفيمات باعتبارها آخر المكونات التي تضفي عليها معنى خاصا، بل يذهب أكثر من ذلك إلى استنتاج الحوامل الدلالية الصغرى في مكوّناتها الأخيرة، القادرة على تبيين وظيفة التمييز بين البنيات وهو ما ذكرناه سابقا باسم **الملامح التمييزية**[3] « **وينطوي كل ملمح من الملامح التمييزية على خيار بين طرفين متناقضين ينكشف عن خاصية خلافية محددة**»[4] تميّز بين الوحدات الكلامية في التركيب اللّغوي؛ ويمكننا عدّها من اللبنات الأساسية لنظرية التواصل اللّغوي التي كان لها دورٌ كبير في بلورة العديد من الأفكار وتجسيد الكثير من المفاهيم التي كانت موجودة

محاضراته؛ فالأب أشار ولم يُنَظِّر للكثير من الطروحات العلمية وكان جزاؤه ،نقدا لاذعا من الجيل الثاني للبنيوية (بلوم فيلد، رومان جاكبسون)، ارجع إلى: دي سوسير فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط1، 1985، الفصل السابع: النظام الصوتي، مبادئ النظام الصوتي، الفصائل الصوتية، ص51- 56.

1) ينظر: رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللّغة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، منشورات كلمة أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2008، ص 156.

2) ينظر: رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللّغة، ص 33- 34.

3) المرجع السابق، ص 34.

4) المرجع نفسه، ص 35.

بصفة غامضة بعض الشيء في نطاقات معرفية متعددة (الرياضيات، علم النفس، علم اللّغة).

اعتمد رومان جاكبسون مثل سوسير على مبدأ الثنائية وهو ما يحيل إلى تأثره المطلق بالطرح البنيوي سواء تعلق ذلك بالبحث الصوتي، وحتى البحث المتعمق في الشعرية الأدبية وإحالاتها الكنائية والاستعارية.

الحديث عن الثنائيات في طرح جاكبسون يطول وينزاح بنا إلى سياقات واسعة وهو ما يأنف عنه بحثنا ويرفضه؛ ولذلك فمعالجتنا للثنائية ستقتصر في تحديداتها على نظرية التواصل ووظائفها المتعددة انطلاقا – بالطبع– من ثنائية **الإرسال والاستقبال (مرسِل– مرسَل إليه)**.

« **ويحاول الباحثون أن يطبقوا المنهج الثنائي نفسه في دراستهم لجوانب أخرى من الثقافة الإنسانية**»[1]، وهو الذي يعكس أن طرح جاكبسون لم يتوقف عند حدود اللسانيات بل تعدّاه إلى مختلف العلوم الإنسانية وحتى الدقيقة، إذ يقول في مسألة العلاقة: «**ليس ثمّة شيءٌ معروف عن الشبكة الداخلية للتواصل اللّفظي حتى الآن، لا سيما الطور العصبي للسمات التمييزية الداخلة والخارجة، وربما يأمل المرء في أن البيولوجيا العصبية ستمدّنا في المستقبل القريب بإجابة عن هذه المسألة الأساسية لفهم الوحدات اللسانية الرئيسية**»[2]. إذ ينبغي تكثيف الجهود البحثية بين اللسانيات بصفتها علماً يدرس اللّغة وغيرها من العلوم التي يتمظهر فيها التواصل بعدة أشكال وسياقات، بحكم أنه وظيفة إنسانية لا تقتصر على اللّغة وحدها بل تتعداها إلى زوايا المجتمع وجوانب الثقافة الإنسانية.

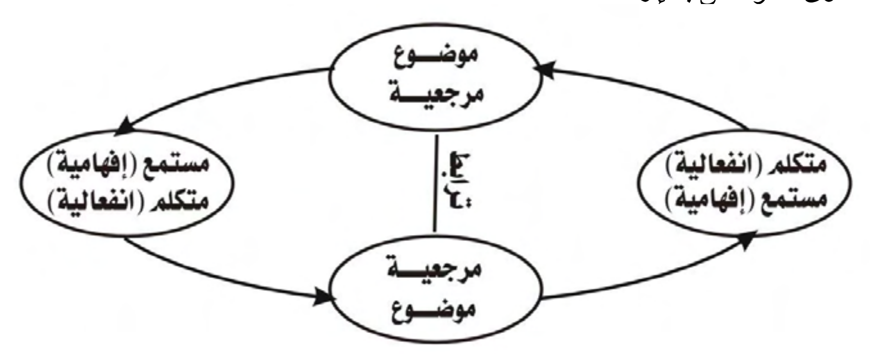
---

1) افيتش ميلكا، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح ،وفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ط2، ص 257.

2) رومان جاكبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة، ص 119.

التواصل ووظائف اللّغة:

في عام 1960 اقترح رومان جاكبسون مستندا بذلك إلى أعمال **كارل بوهلر*** التي تعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين، نموذجا للتواصل اللّغوي بين الأشخاص يتخطى النموذج الأوّلي للتواصل بالإرسال**(1)



* هو عالم لغوي ألماني، اطلع على أفكار فرديناند دي سوسير، كان طرحه اللساني فيما يخص التواصل يستند على ثلاثة عناصر تحيل إلى: ضمير المتكلم (المرسل)، وضمير المخاطب (المرسل إليه)، وضمير الغائب أي المرجع. وتتولد عن هذه العناصر ثلاث وظائف: انفعالية (المرسل)، وإفهامية (المرسل إليه)، ومرجعية (مرجع).

Karl Ludwig Bühler (27 May 1879 – 24 October 1963) was a German psychologist and linguist. In psychology he is known for his work in gestalt psychology, and he was one of the founders of the= =Würzburg tradition of Psychology. In linguistics he is known for his Organon model of communication and his treatment of deixis as a linguistic phenomenon. He was the dissertation advisor of Karl Popper.[1] His wife was the well-known psychologist Charlotte Bühler.[2]
http://en.wikipedia.org/wiki/Karl_B%C3%BChler From Wikipedia, the free encyclopedia

- ينظر: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية – مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون- منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2007، ص 19- 20.

** وهو التواصل الرياضي الذي طرحه شانون بصفة تقنية بحتة؛ إذ يعتمد الإرسال على مصدر وشفرة وقناة حتى يصل إلى المرسل، ويمكن أن يتعرض إلى عقبات تمنع من حدوث الإرسال المثالي، والذي يصطلح عليه (التشويش)، يراجع: سعيد بنكراد، إستراتيجية التواصل من اللّفظ إلى الإيماءة، علامات، ع 21، ص 7- 8، وباتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 109-110، وعايدة حوشي، الإبلاغية بين اللسانيات والسيمياء، ص 66، ومحند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، علامات، ع 24، ص 68.

1) ينظر، تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 305.

وأهم كتاب طرح فيه جاكبسون رأيه في التواصل هو كتابه (**بحوث في اللسانيات العامة**)، ففي الفصل الرابع من كتابه هذا، الخاص بـ (الشعرية واللسانيات) نجد نموذج جاكبسون التواصلي الشهير، الذي أثر كثيرا في مختلف الطروحات العلمية التي جاءت بعده [1].

يرسخ رومان جاكبسون مبدءاً مهما في البحث اللساني عموما، وفي نظرية التواصل اللغوي على وجه الخصوص، مفاده أنه لا يمكننا إضفاء معنى على الإشارة بدون أن نربطها بالشفرات المناسبة، يقول موضحا ذلك:

« **إن فعالية الحدث الكلامي مرهونة باستخدام شيفرة مشتركة بين المساهمين فيه**»[2]، وتحيل الشفرة بصفتها عنصرا أساسيا – مثلما سنرى- في التواصل اللغوي إلى بعض الخصائص التي تتميز بها اللغة أهمها **التأليف والانتقاء** وهما مصطلحات يقابلان **المحور النظمي والمحور الاستبدالي** عند فرديناند دي سوسير.

- **التأليف**: حيث تتكوّن أية علامة من علامات مكوِّنة، وهذا يعني أن أية وحدة لغوية تقوم في الوقت نفسه مقام سياق أبسط؛ أي أن التأليف والنسيج وجهان لعملة واحدة بعينها[3]. فهو إذن يقابل المحور النظمي.
- **الانتقاء**: ينطوي الانتقاء بين البدائل على إمكانية التعويض عن أحدهما بالآخر مما يكون مساويا للأوّل من ناحية ومختلفا عنه من ناحية أخرى ويقابل الانتقاء مصطلح الاستبدال[4].

ونجد أن جاكبسون بخلاف سوسير يركّز على الشّفرة والسياق في عملية التواصل اللغوي « **فهناك إحالتان تفيدان في تأويل العلامة إحداهما للشفرة والأخرى للسياق سواء أكان مشفرا أم حرّا**»[5].

---

1) ينظر: عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، مجلة فكر ونقد، من موقع: http:// www.Aljabridbed.net
2) رومان جاكبسون، قطبا اللغة ونمطا اضطراب الحبسة، ضمن رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللغة، ص 111.
3) ينظر: رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللغة، ص 114.
4) ينظر: المرجع نفسه، ص114- 115.
5) المرجع نفسه، ص 116.

وهما عنصران مُهمّان في عملية التواصل اللغوي، لكن هذا لا يقصي الدور الفعّال الذي تلعبه باقي العناصر في إحداث وإنتاج الدلالة لأي رسالة لغوية.

عناصر التواصل اللغوي:

حدد رومان جاكبسون جوهر التواصل اللغوي، وجعله قائما بستة عناصر هي كالآتي:

- **المرسِل** Destinateur

وهو العنصر الفعال والطرف الأساسي في التواصل، يخوّل له موضعه في عملية التواصل باختيار المرجع والقناة والشفرة، لا يحدث الفعل التبليغي بدونه، ولذلك فهو منطلَقُ المسار التواصلي[1]. يمكن أن يكون ذاتا (**التواصل الإنساني**) الذي يحيل إلى تعدد الخطابات، سياسي، إعلامي، ويمكن كذلك أن يكون آلة (**مصدر الإرسال التقني، وسائط المعلومات الرقمية... الخ**).

- **المرسَل إليه** Destinataire

هو الطرف الثاني والأساسي في المسار التواصلي، يتلقف الرسالة، التي يبعثها المرسل وهو المؤهّل لفهمها وتأويلها[2]، يُعدُّ عضوا فاعلا في مسألة نجاح الرسالة أو فشلها وهو ما يحيل إلى طبيعة أفق انتظاره للرسالة، وعلاقة ذلك بالطابع التأويلي المُسيَّق « **فالمعنى يتولّد دائما من تحديد رابط بين شيئين، فالمتكلم يبذل جهدا باستعماله مجموعة من الإشارات لتوضيح السياق الذي يراد من مخاطبه أن يتلقى وفقه خطابه**»[3]، هو بنية أساسية في بناء وتجسيد دلالة الرسالة في مختلف الخطابات الإنسانية.

- **الرسالة** Message

هي مجموعة من المعارف والمعلومات، وهي بذلك الخبر الذي يشكل حلقة وصلٍ بين العنصرين الأساسيين (المرسِل والمرسَل إليه) في العملية التواصلية[4]، يمكن أن تكون

1) ينظر: رضوان القضماني، أسامة العكش، نظرية التواصل، المفهوم والمصطلح، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، المجلد 29، العدد 1، 2007، ص 142.

2) ينظر: محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، ص 69.

3) أليكس موتشيلي وآخران، المعنى والتسييق والسيرورات، ترجمة: محمد يشوتي، علامات، العدد 21، سنة 2004، مكناس، المغرب، ص 52.

4) ينظر: محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة ص 69.

لسانية أو سيميائية[1]. حسب جون ديبوا وآخرين هي وحدة من العلامات المتعلقة بأسس محدودة في التركيب، يبعثها باثٌّ إلى متلقٍّ عن طريق قناة بصفتها وسيلة مادية للتواصل. تتجسد دلالة الرسالة في طبيعة التشفير وفك التشفير ضمن محور المرسل والمستقبل[2].

- **السياق** Contexte:

هو السياق الذي تحيل عليه الرسالة، تحفَّظ جاكبسون على مصطلح مرجع وقال إنه غامضٌ نسبيا، ينبغي أن يكون قابلا لأن يدركه المرسل إليه، يكون لفظيا أو غير ذلك[3].

يعتبر هذا العنصر الخارج لساني (وفق تقعيد كاترين أوريكيوني) محضن التبليغ، اشار اليه جاكبسون، لكننا نجده في خطاطته قد ابقاه مثاليا، ثابتا، لا يحيل إلى حركية الخطاب، من المنظور السياقي، قدم لنا رومان جاكبسون عناصر محددة بوظائف، لكن هذه العناصر بالرغم من وظيفيتها –حسب جاكبسون- لا تتوكأ فعليا على القضايا خارج لسانية (سياق الموقف –المقام –إكراهات التواصل- أنماط التبليغ –أساليب الحجاج ومواطن التأثير المختلفة –تلون الخطابات تبعا لسياقاتها –ظروف القول –تطور المعاني واكتساب اللفظة شحنات دلالية تبعا لإكراهات سياقية.

- **قناة الاتصال** Contact:

هي الوسيط الناقل بين المرسل والمرسل إليه، عبْرها تصل الرسالة وتتجسد عند المتلقي على شكل وحدات لغوية أو غير لغوية، تتنوّع تبعا للوسائل المستعملة، ويشير جاكبسون إلى أنها فيزيائية في تمثلها ضمن العملية التواصلية، تمنح ربطا نفسيا* بين المرسل والمرسل إليه، وتمنح اتصالا يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه[4]، يعرّفها معجم تحليل

1) عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، ص 16.

2)Voir, Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique; p. 298

3) ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي، حنون مبارك، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988، ص 27، ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ، ص 27.

* نستنتج من خلال هذا المصطلح – الربط النفسي، أن رومان جاكبسون تأثر بطرح سوسير في مسألة طبيعة العلامة اللغوية، على أنها تحمل طابعا ذهنيا- نفسيا صورة سمعية (دال) ← مفهوم مدلول وكلاهما حسب سوسير يحملان طابعا نفسيا.

4) ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 27.

الخطاب بأنها مصطلح في نظرية التواصل يعني الوسائل التي بواسطتها ترسل إشارات الشفرة من مصدر إلى مكان تلقي الرسالة[1]، ولا يخرج معجم اللسانيات عن هذا التحديد بل يضارعه في كل المعاني[2].

- **السنن** Code:

هو نمط القواعد المشتركة بين المرسل والمرسل إليه، وبانعدامه لا يمكن للرسالة أن تفهم أو تُؤوّل، نجده في المدوّنة اللسانية في عدة مصطلحات:

إذ استعمل رومان جاكبسون مصطلح **السنن** Code

دي سوسير استعمل مصطلح **اللغة** Langage

نعوم تشومسكي استخدم مصطلح **القدرة** Compétence

لويس يلمسليف استخدم مصطلح **النظام** Système[3].

قدّم جاكبسون صورة مختصرة عن هذه العوامل المكوّنة للسيرورة اللسانية، إذ يوجه المرسل رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلة ومؤثرة فإنها تقتضي بادئ ذي بدء سياقا تحيل عليه وهو ما يدعى أيضا بالمرجع باصطلاح غامض بعض الشيء، قابلا لأن يدركه المرسل إليه، وتقتضي الرسالة بعد ذلك سننا مشتركا بين المرسل والمرسل إليه، وتقتضي أخيرا اتصالا (قناة) يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه[4].

وقد مثلها جاكبسون في الخطاطة التالية[5]:

---

1) باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 93.

2) Voir Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, p. 47.

3) ينظر: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، ص 28، ويراجع أيضا: افيتش ميلكا، اتجاهات البحث اللساني، ص 257- 258، وجاكبسون رومان ، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ص 41، 80، وجاكبسون رومان ، مونان جورج وآخرون، التواصل، نظريات ومقاربات، ترجمة: عز الدين الخطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، المغرب، ط1، 2007، ص 83- 84، وروبنز ز.هـ.، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، تر: أحمد عوض، عالم المعرفة، الكويت، 1997، الفصل الثامن (علم اللغة في القرن العشرين)، ص 285- 333.

4) ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 27.

5) المرجع السابق، ص.ن.

ارجع إلى: Jean Dubois, Ibid. p. 96. ، ورومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللغة، ص 20.

سياق

مرسل ـــ ـــ ـــ ـــ ـــ ـــ . رسالة ـــ ـــ ـــ ـــ ـــ ـــ ـــ مرسل إليه

اتصال

سنن

وظائف اللغة أم وظائف التواصل اللّغوي؟ :

إن الوقوف عند التحديد المعرفي الفعلي للّغة يفضي بنا إلى إجلاء الغموض حول هذا المصطلح أو ذاك، وهو ما يُقال حول اقتران الوظيفية باللغة أم بالتواصل بصفته وظيفة عامة للغة نفسها. إذ يعتقد جاكبسون أن أيًّا من العناصر السابقة يحدد وظيفة مختلفة للّغة وعلى الرغم من أننا نميز ست وظائف أساسية فإننا لا نعثر على رسالة لفظية تؤدي وظيفة واحدة فقط بصورة منعزلة عن بقية الوظائف، لكن البنية اللفظية للرسالة تعتمد في الأساس على الوظيفة المهيمنة[1].

فالوظيفة الأساسية للغة لدى جاكبسون هي التواصل، غير أن هناك وظائف أخرى تتفاعل فيما بينها أو تهيمن إحداها على الأخرى[2]؛ ولذلك فهذه الوظائف تقترن بالتواصل بحكم أنه الوظيفة الأساسية للغة. وهو طرح ليس بالغريب عن التراث اللغوي العربي، وذلك من خلال طرح ابن جني المهم في هذه المسألة تقريبا «**حدَّ اللغة أصواتٌ يعبّر بها كل قومٍ عن أغراضهم**»[3]، إذ يعد التواصل ميزة أساسية للغة المنطوقة.

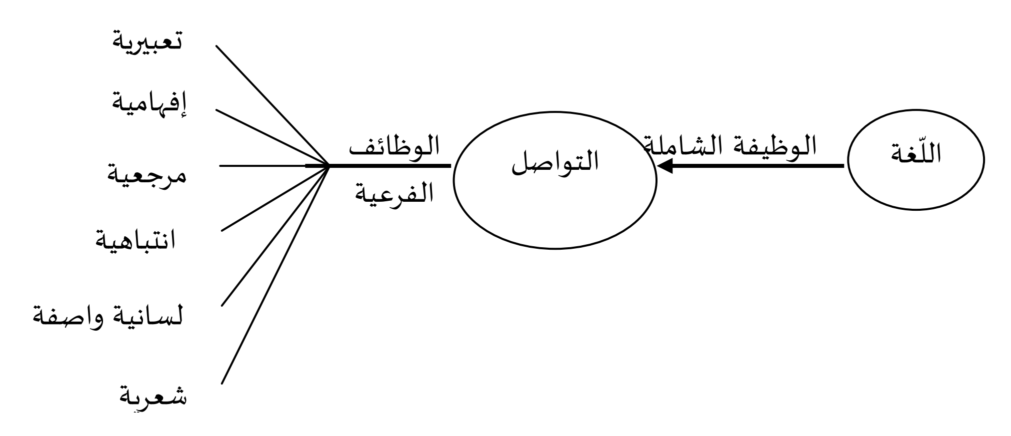
إن طرح رومان جاكبسون لمفهوم الوظيفية في اللغة نابعٌ من مسألة التفريق بين صيغ الرسالة في اللغة، **وحسب أنماط الإحالة إلى السياق.** بالإضافة إلى ذلك كان يهدف إلى تمييز كل عنصر من عناصر التواصل بوظيفة محددة، لكن هذا التمييز (كما ورد سابقا) لا يمنح التفرّد في منح الدلالة وإنما ينبغي لهذه العناصر أن تتضافر لتشكل لنا مفهوم

1) ينظر: رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللغة، ص 20.

2) ينظر: عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، ص 17.

3) ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ج1، ص 33.

التواصل اللغوي بصفته محورا كليا لدينامية ووظيفية اللغة. من خلال هذه التحديدات يمكن أن نستنتج مخططا ثانيا للوظيفية في **اللغة:**



فضلًا عن ذلك فإن هذه الوظائف غير قارة في الخطابات الإنسانية بصفة عامة، إذ يمكن استنتاج وظائف أخرى محددة ومسيّقة بتحديدات ثقافية معينة أهمها (الوظائف) **الوظيفة الإقناعية – الوظيفة التأثيرية. وظيفة التحريك** وهي وظائف سياقية مقامية بالدرجة الأولى.

ما قلناه سابقا لا يدل على عدم تبنينا لطرحه - لأننا اتخذناه منطلقا معرفيا مهما في الاستنتاج المعرفي لباقي الوظائف- وإنما للإشارة أن الوظيفية في اللّغة بصفة عامة يمكن لها أن تستند إلى عناصر أخرى وخاصة إذا قابلنا الرسالة اللغوية **بسياقها**، وأصبحت آليات التحليل تتجاوز الحد البنيوي وتستثمر الدراسات اللغوية **السياقية** التي تعطي للخارج لساني دورا فعالا في التأويل الذي يسمو ليرتفع وفق حركة لولبية للغة وخطية من حيث اختراقه للزمن، وتحوله في كل مرة نحو نقطة جديدة لأنه في كل الأحوال خلقٌ مستمرٌّ، وهو وسيلة التواصل بين أشكال عديدة من الخطابات[1] التي تحمل أنساقا مختلفة تقبل المقاربة والدراسة التواصلية.

1) ينظر، قندسي عبد القادر، جدل التأويل: مشروعية للقراءة، مجلة النقد والدراسات الأدبية واللغوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 02، 2009، ص 92.

تأسيسا على ما سبق ومن باب أهمية مرجعية رومان جاكبسون في التواصل اللغوي نذكر أهم الوظائف التي تقابل كل عنصر من عناصر الفعل التواصلي اللساني:

الوظيفة التعبيرية La Fonction Expressive:

تتمحور هذه الوظيفة حول المرسل (متكلم، باث...)، تنزع إلى تقديم انطباع عن انفعال معين صادق أو خادع[1]، لذلك حسب جاكبسون يناسبها مصطلح أكثر دلالة وهو الوظيفة **الانفعالية** التي اقترحها مارتي يقول جاكبسون: « **إذا حلّلنا اللغة من زاوية الإخبار الذي تنقله، فإنه لا يحقّ لنا أن نختزل مفهوم الإخبار في المظهر المعرفي للغة، إنّ ذاتا متكلمة تستخدم عناصر تعبيرية للإشارة إلى السخرية أو الغيظ تنقل في الظاهر إخبارا**»[2].

لذلك تتجسد في تعبير المرسل عن موقفه اتجاه الموضوع؛ فهي كما أشار جاكبسون تحمل تيمات انفعال المرسل وعواطفه وكل ما يدل عليه في الرسالة؛ نلاحظ ذلك جليا في الخطابات الرسمية للرؤساء مثلا، كما نجدها مبثوثة في الخطاب اليومي بشكل واضح.

الوظيفة الإفهامية La Fonction Cognitive:

وتسمى أيضا الندائية، تتمحور حول المرسل إليه، نستنتجها من خلال الجمل الموجهة إليه كالأمر والنداء والاستفهام بصفتها وحدات إنجازية تحيل فعلا إلى قيم تداولية، ولا تدخل في حكم الصدق والكذب، فالملفوظات تختص بقطبية حجاجية أي بكفاءة في الدخول إلى محمل لغوي موجه نحو استنتاج دقيق[3]، من طرف المرسل إليه.

يطلق عليها أيضا مصطلح وظيفة **تأثيرية** Fonction Impressive ويحمل هذا التحديد المدلول العاطفي للوظيفة[4].

تتميز هذه الوظيفة بميزتين من الناحية التواصلية:

---

1) ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 29.

2) المرجع السابق، ص ن.

3) ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص 18.

4) ينظر: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص 39.

- ذات طابع لفظي تتعلق بتركيبين يحيلان إلى شمولية التمظهر في كل اللّغات البشرية وهما الأمر والنداء.
- لا تقبل قيمتها الإخبارية بصفتها وحدة لغوية التقييم وفق مقاييس تداولية (الصدق والكذب) لأنها ترد في صبغة تفاعلية تتجاوز هذه الأحكام[1].

الوظيفة المرجعية La Fonction Référentielle:

لا تخلو الرسالة من المرجع؛ أي نمط الإسقاط المعرفي على **السياق** المصاحب للحدث اللّغوي ولذلك عرفت أيضا باسم **وظيفة معرفية** تحيل إلى ما تستند علية الرسالة اللغوية، تُركِّز على المقام وتهدف إلى تمثيل العالم (سرد، عرض...)[2]. ويعود الفضل إلى كارل بوهلر في استنتاجها ضمن نموذجه التقليدي للغة[3]. فهي تجسد العلاقة بين الدليل والموضوع الخارجي الذي نملك عنه صورة ذهنية ونفسية، الذي يسميه سوسير بالتصور Concept[4] اعتبرها الكثير من اللسانيين قاعدة التواصل مثل بيار جيرو[5] وجان بيرو[6]؛ لأنها تتمحور حول علاقة الرسالة والموضوع، فالعلوم المعرفية دائما تسعى إلى تأكيد الوظيفة المرجعية؛ لأنها الهدف الأساسي وقد صدق **جان كلود مارتان** حينما قال: « **إننا نعيش داخل نسق مرجعي تتخلله طقوس متنوعة إننا نستند من أجل خلق حالات التواصل إلى التعابير** »[7].

فاللغة ما هي إلا امتداد لساني لعالم الأشياء والموجودات مما يوحي بعلاقتها الأبدية بالمرجع.

---

1) ينظر، جاكبسون، المرجع السابق، ص ن.

2) ينظر، باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 258.

3) ينظر، جاكبسون، م.س.ذ، ص 30.

4) ينظر، فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص 58- 59.

5) ينظر، جان بيرو، اللسانيات، ص.ص. 114- 115.

6) ينظر، بيار غيرو، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1984، ص 10.

7) ينظر: كلود مارتان، ما التواصل؟، ترجمة: سعيد بنكراد، مجلة علامات، مكناس، المغرب، العدد 21، 2004، ص45.

الوظيفة الانتباهية La Fonction Phatique:

تتعلّق بالقناة الناقلة، هدفها الرئيسي إقامة التواصل والحفاظ عليه، تعتمد على كلمات تتيح للمرسل إقامة الاتصال أو قطعه[1] مثل عبارات (**هل تسمعني؟- ألو- أفهمتم؟- أنصت إليّ!**)، ولذلك فهي تُوظَّف لإثارة انتباه المخاطب أو التأكد من أن انتباهه يتماشى مع الخطاب المرسل، على المستوى المعرفي تُعزى لمالونيفسكي لأنه أوّل من تعرّض لهذه الإشكالية في كتابه (**قضية المعنى في اللغات البدائية**) "The Problem of Meaning in Primitive Languages" ويلاحظ اشتراك المرسل والمتلقي في صنعها.

كما ذكرنا سابقا أن هذه الوظائف الأربع كانت موجودة قبل جاكبسون، فالثلاثة الأولى من وضع **كارل بوهلر** والوظيفة الرابعة وضعها **مالينوفسكي** وهي وظائف تتعلق بما هو خارج لساني (**مرسل- مرسل إليه- مرجع- قناة**) أي خارج نسق الخطاب، في حين أن الوظيفتين المتبقيتين هما داخل الخطاب، تتعلّقان بما هو لساني محض[2].

وظيفة ما وراء اللغة La Fonction Métalinguistique:

يقرّ جاكبسون بأهميتها في الحياة اليومية، فنحن – حسبه- نمارس اللغة الواصفة دون أن ننتبه إلى الخاصية الميتالسانية* لعملياتنا[3] يكون الخطاب فيها مركزا على السَّنن فهو يشغل مقام الشرح ومن ثم يمكن تسميتها **بالوظيفة الشارحة**، تأتي لتزيل غموض

1) ينظر، رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 30، ويراجع، الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص. 43 وما بعدها.

2) ينظر، عمر أوكان، اللسانيات والتواصل، ص 18.

* يثير سعيد الغانمي نقطة مهمة في مسألة ترجمة مصطلح métalinguistique حيث يقول: نجد هذه الكلمة تُعامل أحيانا بنصف تعريب ونصف ترجمة، حيث يمكن ترجمتها بصيغة ما وراء اللغة وهذه ترجمة مقبولة، كما يمكن أن نعرب المصطلح ميتلانغوج، ويمكن الاجتهاد في العثور على مفهوم مقابل مثل اللغة الشارحة وكل هذه طرق مقبولة في ترجمته. غير أن بعضهم يترجمه بصيغة ميتالغة، ميتالغوية (محمد الولي، حنون مبارك) وحجتهم في ذلك أن العرب القدماء اجتهدوا في تعريب (ميتافيزيقا)، وهذه حجة غير صحيحة؛ فالعرب عرّبوا الكلمة كاملة ولم يقولوا فيها ميتاطبيعة، ولذلك فإن تعريب نصفها وترجمة نصفها الآخر إجراء يدل على خللٍ مماثل للاضطراب اللغوي، ارجع إلى: تعليق سعيد الغانمي في هامش الصفحة 133 من كتاب: أساسيات اللغة لرومان جاكبسون وموريس هال، ترجمة س.غ.

3) ينظر، رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 31.

الخطاب في مقامات متعددة، عندما يتساءل المستمع مثلا: **إنني لا أفهمك! ما الذي تريد قوله؟ ماذا تقول؟**

إذ ترتبط مكونات أية رسالة ارتباطا ضروريا بالشفرة (السنن) عن طريق علاقة داخلية، وبالرسالة عن طريق علاقة خارجية، وتهتم اللغة في مظاهرها المتنوعة بكلا نمطي هذه العلاقة[1]؛ هي لغة علمية ودقيقة تضطلع بمهمة شرح وتحليل كل الظواهر العلمية[2] ومختلف الخطابات التي تحتاج إلى تفسير في حياتنا اليومية مما يلزم المرسل حينها الوصف والشرح والتفسير.

وتحيلنا هذه الوظيفة إلى قضايا أخرى تتعلق بالرصيد اللغوي الذي يتوفر عليه كلا المتخاطبين من الناحية التركيبية، الصرفية والدلالية ومن ثم يصبح حقل الرسائل الماوراء لغوية يتربع على كل المستويات اللغوية[3].

الوظيفة الشعرية La Fonction Poétique:

إن استهداف الرسالة بوصفها رسالة بكل مكنوناتها الجمالية والتركيز عليها في حد ذاتها هو ما يطبع الوظيفة الشعرية للغة[4]، ولا يمكن لأي تحليل لساني أن يُثمَّن معرفيا بدون التعرض لهذه الوظيفة لأنها تتعلق أساسا باللغة.

كما أنه ينبغي على الدراسة اللسانية للوظيفة الشعرية أن تتجاوز حدود الشعر[5] وقد جاء اهتمام جاكبسون بالوظيفة الشعرية بغية تحويل الاهتمام من العناصر الخارجية إلى العناصر الداخلية للرسالة[6]. يتمظهر حضورها في جميع الأجناس الخطابية بِتَلمُّس مستوياتها الصوتية والنحوية والمعجمية[7]، ويدخل في تلك الأجناس الخطاب الإعلامي بصفته خطابا راهنيا يتوفر على هذه الوظيفة في لغته الجمالية – في أحيان كثيرة- فمثلا

1) ينظر، رومان جاكبسون، موريس هال، أساسيات اللغة، ص 116.
2) ينظر، محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، ص،ص72-71.
3) ينظر، الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية، ص 47.
4) ينظر، رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص 31.
5) ينظر، المرجع نفسه، ص ن.
6) ينظر، عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص.
7) رضوان قضماني، أسامة العكش، نظرية التواصل المفهوم والمصطلح، ص 145.

عندما نسمع ونشاهد (**خطاب تلفزيوني**) «**بينما لم يجفْ حِبرُ المبادرة الخليجية كان دم المتظاهرين يسيلُ في شوارع صنعاء**»[1] نلمح هذه الجمالية في نمط المشابهة ونمط التقابل بين جفاف البحر وسيلان الدماء، أي بين **جفاف** في القرارات والمواقف و**سيلان** يوحي بكثرة الضحايا والقتلى.

وتوظَّف الوظيفة الشعرية في الإشهار والخطابات السياسية[2].

إن طرحا معرفيا كالذي جاء به جاكبسون يستحق في فترات تالية لنظريته كل التنويه والتثمين لأنه قعّد لمنطلقات فكرية كثيرة تتعلّق بأسس التفاعل والاتصال والاشتراك في حقول معرفية عديدة، إلا أن ذلك لم يمنع من تصويب سهام النقد إلى خطاطة التواصل مثلما أُفحم الطرح السوسيري في دارة الكلام قبل ذلك. سنشير – في عجالة– إلى نقد الخطاطة التواصلية لرومان جاكبسون من طرف **كاترين أوريكيوني** التي رأت مراجعة هذه الخطاطة بنقد جذري وأساسي.

نقد خطاطة جاكبسون من منظور سياقي :

تقول اوريكيوني: « **تمكنّا من مجادلة جاكبسون في موضع الاتساع** extension **الذي يرتبط بمصطلح السنن**»[3].

أهم عنصر انتقدت فيه أوريكيوني، جاكبسون، مشكل تجانس السّنن، إذ ترى أن جانبي التواصل بالرغم من انتمائهما لنفس الجماعة اللسانية فإنّهما لا يتكلّمان تمام نفس اللغة وقدرتهما لا تتطابق مع اللغة المشتركة إذ هناك اختلافات ممكنة بين اللغتين الفرديتين[4].

وترى أنه ليس حقيقة كما يبدو من قول جاكبسون بأن الإرسالية تمرُّ في مجملها من يدٍ إلى يدٍ دون تشوُّه في العملية[5].

1) قناة الجزيرة الإخبارية يوم الاثنين 19 ديسمبر 2011 على الساعة 20:00.

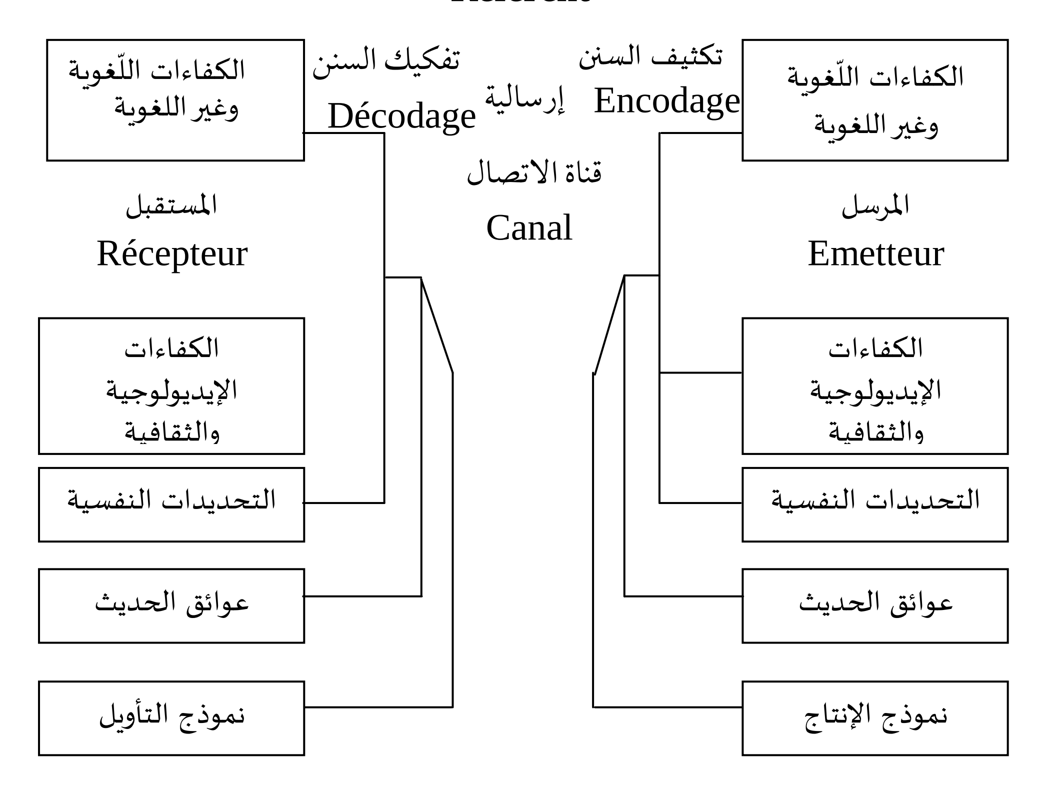
2) ينظر، محند الركيك، نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة، ص 70.

3) كاترين أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 15.

4) ينظر، ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، ص 18.

5) ينظر، المرجع نفسه، ص ن.

تأسيسا على ذلك نجد أوريكيوني قد تناولت نظرية جاكبسون بشكل مختلف يلقي ضوءاً أكثر بيانا لعملية التواصل، إذ يخرجها من الفهم النفسي الخالص إلى الفهم الموقفي الاتصالي[1]، وقد اقترحت أوريكيوني خطاطة مغايرة، وموسعة لظروف التواصل ومختلف التحديدات التي أهملها رومان جاكبسون[2].



من خلال المخطط السابق يظهر الاختلاف بين جاكبسون وأوريكيوني في عنصرين:

1) ينظر، ردة الله الطلحي، دلالة السياق، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى، ضمن سلسلة الرسائل العلمية الموصى بطبعها، مكة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، ص 552.

2) ينظر، ك. أوريكيوني، المرجع نفسه، ص 26.

الأوّل:ترى أوريكيوني أنه لا يمكننا أن نظهر المرسل وكأنه شخصٌ يغرف من خزانه اللغوي دون أي عائق إلا ما يريد قوله، إذ إن هناك عدّة عوائق تحدُّ من إمكانات اختيار المرسل أهمها:

- الظروف الحسية للتواصل.
- الخصائص الموضوعية والبلاغية التي يمتاز بها الخطاب.

الثاني:يعتبر طرح أوريكيوني إسهاما تواصليا يسجل عناصر التفاعل الحواري[1]، إذ أضافت عناصر أغنت جانب المرسل أو المرسل إليه في نظرية جاكبسون وهذه العناصر كما ورد في المخطط هي[2]:

- التحديدات النفسية، والتحليلية النفسية وهي تلعب دورا هاما في بناء الرسالة وفك رموزها.
- الكفاءة الثقافية والإيديولوجية لكل من المرسل والمرسل إليه، وهي تقيم مع الكفاءة اللّغوية علاقات متينة.

إذ يظهر من خلال المخطط أن العلاقة بين النص (الرسالة) والمرسل هي علاقة إنتاج **(بناء)**، وأنها بين النص والمرسل إليه علاقة شرح **(فك الرموز- تأويل)**.

فالتواصل من خلال هذا التحديد المعرفي الموسَّع كيانٌ مبني نابعٌ من وضعية تفاعل وتداخل مجموعة فاعلين، مبنى يأخذ معنى ضمن **السياق** الذي يحدد تخومه[3].

فالحدث التواصلي هو علاقة اللغة **بسياقها** الذي يشكل هالة من الأحداث والمواقف التي تترجمها الكلمات، « **فقبْل النظر في معنى الكلمات، لنتفحصها أوّلا على أنها أحداثٌ في العالم المحسوس**»[4] هي امتزاج النسق اللساني بالبناء المقامي الذي يفرض

---

1) ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 24.

2) ينظر: ردة الله الطلحي، دلالة السياق، ص 553.

3) ينظر: أليكس موتشيلي وآخران، المعنى والتسييق والسيرورات، ص 51.

4) برتراند راسل، البحث في المعنى والحقيقة عن: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، العراق، ط1، 1987، ص 41.

نفسه على اللغة، إذ لا وجود للتواصل من دون سياق ومقام يحيل إليهما. فاللغة ما هـي إلا امتداد لساني لعالم الأشياء والموجودات مما يوحي بعلاقتها الأبدية بالمرجع.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن جني. أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ج1.1952.
- ابن فارس أبو الحسينِ أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان،ج3. 1979.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، مج04. 2008.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج.10.ط.د.ت.

المراجع باللغة العربية:

- افيتش ميلكا، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 02، 2000.
- باتريك شارودو، دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
- بيار غيرو، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1984.
- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، إشراف :عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا،تونس،2010.
- جاكبسون رومان، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان2005.

- جاكبسون رومان، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي، حنون مبارك، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988،
- جاكبسون رومان، موريس هال، أساسيات اللّغة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، منشورات كلمة أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2008، ص 156.
- جاكبسون رومان، مونان جورج وآخرون، التواصل، نظريات ومقاربات، ترجمة: عز الدين الخطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، المغرب، ط1، 2007.
- جان بيرو، اللسانيات، ترجمة: الحواس مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 2001.
- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، العراق، ط1، 1987.
- دي سوسير فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط1، 1985.
- ردة الله الطلحي، دلالة السياق، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى، ضمن سلسلة الرسائل العلمية الموصى بطبعها، مكة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ.
- روبنز ز.هـ.، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، عالم المعرفة، الكويت، 1997.
- صابر الحباشة، التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008.
- الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية – مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون– منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2007،

- عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
- كاترين أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
- ليتشه جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. ط1، 2008.
- محمد الأوراغي، نظرية اللسانيات النسبية، دواعي النشأة، الدار العربية للعلوم ناشرون. لبنان، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر،ط1، 2010.
- محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
- المعجم الوسيط، إعداد مجموعة من اللغويين العرب، مجمع اللغة العربية، دار الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004.

المجلات والدوريات:

- مجلة التبيين الجاحظية الجزائر، العدد24، 2005.
- مجلة جامعة تشرين مجلة للدراسات والبحوث العلمية، المجلد 29، العدد 01، 2007.
- مجلة علامات، مجلة ثقافية محكمة، مكناس، المغرب، العدد 21،2004م./ العدد 24،2005م.
- مجلة النقد والدراسات الأدبية واللغوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 2، 2009.

المراجع باللغة الأجنبية:

- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 13ed, 1980.

- Dubois Jean et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, France, 1999.
- Greimas, Algirdas Julien. /Courtes, Joseph. Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage. ed Hachette, Paris.1979.
- GALISSON (R) et COSTE (D), Dictionnaire de didactiques des langues, Hachette, Paris, 1976.
- Petit Robert de la langue Française. nouvelle édition. sous la direction de Josette Rey-Debove et de Alain Rey. Dictionnaires Le Robert.


لبنان

لندن

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

لدفيج فيتجنشتين: من النَّسق إلى السِّياق

د. مصطفى بلبولة•

مدخل:

يقتضي الأمر بداية التمييز بين مرحلتين في حياة (لدفيج فيتجنشتين) الفكرية، أما الأولى فهيمنت فيها أفكاره التي ضمنها في (الرسالة)، وهي مرحلة تعمق خلالها في التحليل اللغوي وفيها صاغ أفكاره الأساسية في طبيعة اللغة، إذ كان بحثه موجَّها إلى إيجاد لغة مثالية كاملة تتجاوز القواعد النحوية الخاصة باللغات الطبيعية المختلفة. وأما الثانية فيظهر فيها (فيتجنشتين الثاني) ابتداء من عام 1929، إذ يقرر الالتحاق بـ(كمبريدج)، وهي اللحظة التي انقلب فيها، من خلال كتابه (أبحاث فلسفية)، على آرائه ومواقفه التي ضمنها في (الرسالة)، فتركزت أفكاره على معالجة ما يسميه بـ(أمراض اللغة)، ويظهر مفهوم (ألعاب اللغة) عنده بقوة.

أ- مرحلة (الرسالة):

1- نظرية الشكل التصويري

يقول (برتراند رلسل) معلقا على رسالة (فيتجنشتين): «إن الفكرة الأساسية في فلسفة (الرسالة) ربما تكمن في أن القضية هي تصوير للوقائع التي تثبتها. من الواضح أن الخريطة تعطينا معلومات صحيحة أو غير صحيحة، وإذا كانت المعلومة صحيحة، فذلك لأن هناك تماثلا بين بنية الخريطة والمنطقة التي تمثلها»(1).

في حقيقة الأمر، لا يختلف هذا الذي يقوله (راسل) عن (فيتجنشتين) عما يقوله هو نفسه عن علاقة اللغة بالواقع. فكل قضية صادقة، في منظورهما، تستمد صدقها من كونها تصور واقعة معينة. وكل قضية إما أن تكون ذرية أو جزيئية، فتكون القضية الذرية صادقة إذا كانت في تناسب مع واقعة أولية بسيطة، أما إذا كانت جزيئية، فإن صدقها مستمد من

• كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية للبيداغوجيا- جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف/ الجزائر.

1)RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, Paris, 1961, p. 141.

صدق مكوناتها الذرية، والروابط التي بينها. ولهذا السبب، فإن القضايا الصحيحة التي تعبر عن وقائع هي ذات شكل تصويري، أي إنها قضايا تصور بنية العالم. والشيء المشترك بين (القضية) و(الواقعة) هو (الصورة المنطقية). فنظرية (الشكل التصويري) إذن، تجعل من الصورة المنطقية بنيةً مشتركة بين القضية وما تمثله.

إن مفهوم (الصورة المنطقية) مبني على فكرة أننا نتمثل الواقع أو نكوّن صورة عنه عن طريق الفكر، ولكي تستطيع الصورة أن تعكس الواقع، لا بد أن تشترك معه في البنية، أي يجب أن تكون بنية القضايا التي نمثّل بها الواقع هي بنية الواقع نفسه. هذا التماثل في البنية هو ما يسميه (فيتجنشتين)بـ(الصورقة المنطقية)[1].

والعلاقة بين الصورة والشيء الذي تمثله هي علاقة تطابق وهوية، إذ «لا بد أن يكون هناك شيء من الهوية بين الرسم والمرسوم حتى يتسنى لأحدهما أن يكون رسما للآخر بأي معنى من المعاني. وما يجب أن يشترك فيه الرسم مع الوجود الخارجي لكي يتسنى له أن يمثله بطريقته الخاصة، صوابا أو خطأ، هو صورة ذلك التمثيل»[2].

وينطلق (فيتجنشتين) في هذا من مسلّمة تجريبية ـ وضعية، وهي أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كانت متعلقة بواقعة فيزيائية. وبهذا المعنى، فإنه لا يمكن الحكم على معظم القضايا الفلسفية بالصحة أو بالخطأ، لأنها فارغة من المعنى، أي إنها مجردة من الصورة المنطقية، بسبب احتوائها على عناصر لا يمكن تحديد دلالتها، لأنها لا تنطبق على أية واقعة.

وإذا كان الشيء المشترك بين اللغة والعالم هو الصورة المنطقية، فإن قضايا المنطق وحدها هي التي تكشف عن هذه الصورة، وهذا هو الأمر الذي جعل (فيتجنشتين) يزدري اللغات الطبيعية باعتبارها ذاتَ (نحوٍ) مُوهِمٍ، يبعث على الخطأ.

إن العالم في تطابق مع اللغة، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالعالم هو مجموع الوقائع التي لا يمكن تحليلها، أي الوقائع الذرية، واللغة هي مجموع القضايا الذرية، و كما أن الوقائع المركّبة تنحل إلى وقائع بسيطة، فكذلك القضايا المركّبة تنحل إلى قضايا أولية، و من ثم فحدود اللغة هي حدود العالم، فـ« القضايا تصف هيكل العالم»[3].

1) HADOT Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, éd. Vrin, Paris, 2005, p. 29.
2) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، ص69.
3) HADOT Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, op.cit. p. 148.

2. اللغة بين نحوها ومنطقها:

إن المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة، سببها سوء فهم اللغة، أي سوء فهم منطقها، ومن ثمَّ فإن المهمة الأساسية التي يجب النهوض بها هي تبيان (منطق اللغة). هذه هي الفكرة التي بُنِيَ عليها مخطط (الرسالة) من بدايته إلى نهايتها. إن مدار القول فيها هو أننا قد نعتقد بأننا نصوغ أسئلة ونجيب عنها، ونقول عنها أشياء تبدو ذات معنى، في حين أننا في واقع الأمر لا نقول أي شيء"[1]، إذ إن كثيرا من الجمل التي نصوغها تكون سليمة من حيث بناؤُها النحوي، وتبدو كما لو أن قائلها وسامعها يفهمان معناها، في حين أنها غير مقبولة منطقيا، ومن ثمَّ لا تعني أي شيء، وهذا هو مصدر الخطأ.

ويترتب عن هذا أن ما يبدو لنا (حقيقة) قد لا يكون سوى انعكاسٍ لبعض خصائص اللغة التي نتكلمها وظلٍ لبنيتها النحوية. ومعنى هذا أن كثيرا مما نقول لا يعدو أن يكون بناءً نحويا مقبولا، ولكنه لا يُعيّن أية واقعة محددة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن طريقة تفكيرنا ليست سوى ظل للطريقة التي نتكلم بها. والمشكلة الفلسفية المترتبة عن هذا، هي أنه لا وجود لحقيقة في ذاتها، فكل حقيقة تبقى نسبية ومرهونة ببنيات اللغات الطبيعية.

هذه هي الحقيقة التي دفعت (فيتجنشتين) إلى البحث عن لغة مثالية، اعْتَقَدَ أنه سيجدها في الرمزية المنطقية، تلك اللغة الاصطناعية التي تتجاوز خصوصيات اللغات الطبيعية ونسبيتها.

إن التقابل بين (النحوي) و(المنطقي) في اللغة يعني أن البنية النحوية للجملة هي بنية ظاهرية تخفي وراءها بنية منطقية لا تتطابق معها بالضرورة. ومن هنا، فإن المطلوب هو إبراز هذا التباين بالكشف عن (منطق اللغة)، وهو ما يسمح بتصور طريقة للتعبير تتطابق مع هذا المنطق، وتُحررنا من سلطان النحو المُوهِم. وليس خفيا أن هذه الفكرة التي يلح عليها (فيتجنشتين) في (الرسالة)، تعود في حقيقة الأمر إلى (فريجه) و(راسل).

إن مهمة المنطق الرمزي هي تأسيس الصور التي يتحدد بمقتضاها الاستدلال السليم، بغض النظر عن مضمون القضايا، أي تحديد (الصورة المنطقية) الحقيقية للجمل التقريرية، وهذا هو، على وجه التحديد، ما يسمى في قاموس الوضعية المنطقية بالتحليل المنطقي

1) SCHMTZ François, Wittgenstein, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.41.

للّغة. وهذه هي المهمة نفسها التي حاول أن ينهض بها (أرسطو) في نظرية القياس، ولكنه لم يتجاوز حدود إعادة نَسْخ البنية النحوية الأساسية في اللغة اليونانية القديمة، باختزاله القضية المنطقية في صورة (موضوع/ محمول)[1].

ولكن هذا التمييز بين (النحوي) و(المنطقي)، ليس مسألة جديدة في تاريخ المنطق، لأن التمييز بين الصورة الظاهرية للقضية وصورتها الخفية الحقيقية، أي بين صيغتها النحوية وصيغتها المنطقية، كان في الأساس منطلقا لمنطق (بور- روايال)، وهو ما كشف عنه (تشومسكي) فيما بعد[2]، ما يعني أن (فيتجنشتين) بقي مشدودا إلى المنطق في صورته الكلاسيكية، على الرغم من التجديد الذي أدخله عليه هو وآخرون من خلال المنطق الرمزي.

3- القضايا وأشباه القضايا:

إن مآل التمييز بين (النحوي) و(المنطقي) هو أن بعض (الجمل) التي تصاغ وفق القواعد النحوية في لغة ما، ليست بالضرورة (قضايا)، أعني أن استيفاءها شروط التركيب النحوي لا يجعلها بالضرورة دالة على شيء ما. ولهذا فإن السؤال الذي تطرحه الوضعية المنطقية بإلحاح هو: ما هي الشروط التي يجب الالتزام بها حتى تكون القضية ذات معنى؟.

وعلى غرار (راسل)، يقيم (فيتجنشتين) توازيا بين ما هو المنطقي والفيزيائي، إذ يأخذ هذا التوازي صورةً تكون فيها الأسماء في تناسب مع الأشياء، وتكون القضايا الأولية في تناسب مع الوقائع البسيطة. و بهذا تكون اللغة هي مجموع القضايا ويكون العالم هو مجموع الوقائع البسيطة، فـ« اللغة هي مجموع القضايا»[3] و«العالم هو جميع ما هنالك... و[هو] مجموع الوقائع لا الأشياء»[4]. و ينتج عن هذا أن الفضاء المنطقي الذي تحدث فيه الوقائع موازٍ تماما للفضاء المنطقي الذي تصاغ فيه القضايا.

1)Ibid. p. 67.
2) PIGUET (J-Claude), Où va la philosophie et d'où vient – elle? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, p. 116.
3) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص82.
4) المرجع نفسه، ص63.

ولهذا يمكن اعتبار (فيتجنشتين) ذا نزعة اسمية، ولكنها اسمية داخل الاسمية كما يقول (بيجيه) (J-C. PIGUET)، ذلك لأن الاسمية التقليدية تنطلق من اللغة لتصل إلى الأفكار التي نكونها عن الواقع، ومن هذه الأفكار إلى الواقع، أما الاسمية داخل الاسمية فتذهب إلى أن هذه الأفكار ليست شيئا مغايرا للصيغ اللغوية المعبرة عنها، وأن الواقع ليس له معنى خارج المنطوق[1]. فالفكر إذن يتماهى مع اللغة، والقضية هي صورة الواقعة بحكم التماثل الموجود بين بنيتيهما، ومن ثمَّ فإن معنى القضية مستمد مما تمثله في الواقع، ولهذا « فبدلا من أن نقول إن هذه القضية تعني كذا وكذا، يمكننا أن نقول إن القضية تمثل هذا الأمر أو ذاك من أمور الواقع »[2].

وانطلاقا من هذا التصور، يجب التمييز بين أن يكون للقضية (معنى) وبين أن نقول إنها (صحيحة). فالقضية تكون صحيحة إذا كانت تمثل واقعة فعلية، وأما أن يكون لها معنى، فذلك يعني أنها تكون قابلة لأن يُتَحقَّقَ منها تجريبيا بوجود واقعة ممكنة. ولكن إذا لم يكن هذا التحقق ممكنا دائما على مستوى التجربة، فيمكن أن يكون للقضية معنى إذا استطعنا أن نتحقق منها منطقيا، بحيث لا يكون بناؤها في تعارض مع قوانين المنطق. فكل قضية ذات صورة منطقية هي قضية لها معنى. وللتحقق من أن للقضية صورة منطقية، يكفي التحقق مما إذا كانت كل العلامات المكونة لها ذات دلالة، وكذا التحقق مما إذا كانت لكل علامة دلالة محددة بحيث لا تكون للعلامة الواحدة دلالتان مختلفتان، ولا لعلامتين مختلفتين دلالة واحدة[3].

ولهذا السبب كان موقف الوضعية المنطقية معاديا للميتافيزيقا بحدة، ذلك لأن معظم ما يقوله الفلاسفة، في نظر المناطقة الوضعيين، ليس قضايا حقيقية، بل (أشباه قضايا)، أي جمل سليمة نحوا وتركيبا، لكنها لا تمثل أي شيء.

وأكثر قضايا الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية من هذا القبيل، وفي هذا يقول (فيتجنشتين): «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى. فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما

1)PIGUET J-C. op. cit. p. 119.

2) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص87.

3) HADOT Pierre, op. cit. p.55.

يَسَعُنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا [...] وإذن فلا عجب، إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق»[1].

إن القول الفارغ من المعنى قول غير مفهوم، في حين يكون القول الخاطئ مفهوما، رغم أنه يرسم صورة غير مطابقة للواقعة. فإذا قال قائل مثلا: (كل سكان القارة الإفريقية يتكلمون العربية)، فإن هذا الكلام مفهوم تماما لدى من يقوله ومن يسمعه، والدليل على أنه مفهوم، أي له معنى، هو أنه يكون مدعاةً للتحقق منه فنحكم عليه بالخطأ. أما إذا قلت لك: (كل عدد زوجي ذو رائحة مستقيمة وحجم أسود)، فإننا في هذه الحالة أمام كلام لا نستطيع أن نقول عنه أي شيء سوى إنه غير مفهوم، فلا هو بالصحيح ولا هو بالخاطئ، وسيّان أَقُلتَ إنه صحيح أو خاطئ، فلا شيء يتغير في الواقع، ما دام لا يوجد أي شيء واقعي تصوره هذه العبارة. فإما أن يكون الكلام ذا معنى مفهوم، فنحكم عليه بالصدق أو بالكذب، وإما يكون فارغا من المعنى، لا يدل على أي شيء، فلا يكون صحيحا ولا خاطئا.

وإذا كان الخُلُوُّ من المعنى بَيِّنا في المثال السالف الذكر، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى القضايا الميتافيزيقية، لأنها تُوهِم بأن لها معنى، ولا يتم الكشف عن خلوها من المعنى إلا بالتحليل. ولْنأخذْ إحدى المشكلات الفلسفية مثالا على ذلك، فقد يتساءل الفيلسوف: **هل المعاني الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسمّيات في العالم الخارجي؟**. إن هذا السؤال، في منظور الوضعية المنطقية، غير قابل لأن يُجاب عنه بالنفي أو بالإثبات، لأن الذي يطرحه ويحاول الجواب عنه، كمن «يحاول أن يوازن بين طرفين، مع أن أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء»[2].

ولا تخلو العبارات الميتافيزيقية من أن تكون أحد أمرين: إما أنها تحتوي على كلمات لم يتفق الناس على أن لها دلالة معينة، أي كلمات خارجة عن إطار الكلام المألوف، وإما أنها تحتوي على كلمات لها دلالات محددة، ولكنها استعملت في غير السياق الذي يجعل العبارة

1) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص83.

2) نجيب محمود زكي ، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1987، ص 8.

ذات معنى. فمشكلة الفلاسفة الميتافيزيقيين إذن، تكمن في استباحتهم استخدام ألفاظ اللغة على نحو مغاير لما تعاقد عليه الناس[1]، و« بذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليلٍ، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل، وتنتظر الحل والجواب، والحق أنها أخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة، فإذا استوْجَبَت منا شيئا، فهو حذفها من قائمة الكلام المقبول»[2].

ب. مرحلة (الأبحاث) أو (فيتجنشتين) الثاني:

بعد طلب أعضاء (حلقة فيينا)، وإلحاحهم على (فيتجنشتين) ليوضح لهم بعض مواقفه التي ضمنها في (الرسالة)، حيث زعم أن الأفكار التي سيقت فيها، «يستحيل الشك في صدقها أو هي [...] أفكار مقطوع بصحتها. ولذا ف[هو يعتقد] أن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائيا»[3]. وبعد عشر سنوات من الصمت، يعود الرجل ليعترف بأن هناك أخطاء فادحة كثيرة قد ارتكبها في (رسالته)[4]، ويتأسف على الدوغمائية التي أبداها في هذا الكتاب، فبدت (الأبحاث) كما لو أنها تَنقُض (الرسالة).

1. الانقلاب؟

يبدو أن الفارق بين (فيتجنشتين) الأول و(فيتجنشتين) الثاني بلغ حدا جعله يتمنى أن يُنشر كتاباه: (الأبحاث) و(الرسالة) في مجلد واحد، معتقدا أن أفكاره الجديدة ستظهر بجلاء أكثر من خلال تضادها مع أفكاره القديمة[5]. فهو يقول في نوع من النقد الذاتي: «من المهم أن نقارن كثرة أدوات اللغة وكيفية استعمالها، وتعدد أصناف الكلمات والقضايا، بما قاله المناطقة عن بنية اللغة (بمن في ذلك مؤلف رسالة منطقية فلسفية) *»[6].

1) المرجع نفسه، ص15.

2) المرجع نفسه، ص3.

3) فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية المرجع السابق، ص60.

4)SCHMITZ François, op. cit. p. 129.

5)LECOURT Dominique, L'ordre et les jeux, le positivisme logique en question, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1981, p. 205.

* القوس جزء من نص (فيتجنشتين).

6) نقلا عن المرجع نفسه، ص 174.

لقد ركز (فيتجنشتين) في (الرسالة) على طبيعة اللغة المنطقية التي من شأنها أن تسمح لنا بصياغة قضايا ذات معنى حول العالم، وذلك بأن تكون لها (صورة منطقية)، إذ كان يهدف إلى حصر القواعد التي يُفترض أنها تتحكم في البنية المنطقية للّغة، وهي قواعد تفعل فعلها في اللغات الطبيعية دون أن نتعرف عليها من حيث هي كذلك. ومن ثمَّ فإن التحليل الفلسفي وحده هو الذي يسمح لنا باستجلاء النظام المنطقي المثالي المتخفي في ثنايا اللغة الطبيعية. وينطلق هذا المسعى من اعتبار اللغات الطبيعية ذات نحوٍ مُوهِم.

إن هذا الموقف الذي ألح عليه (فيتجنشتين) كثيرا في (الرسالة) يجعل من انقلابه الجذري على نفسه في (الأبحاث) أمرا عجيبا. فقد تراجع عن الفكرة المحورية التي وجهت إنجاز (الرسالة) من بدايتها إلى نهايتها؛ فكرة (الصورة المنطقية) التي تجعل القضية ذات معنى، وتخلى عن تلك الرمزية المنطقية التي ما انفك يدعو إليها آنذاك، باعتبارها نموذجا للّغة المثالية، وعاد «ليبين أنه بقدر ما يكون فحص اللغة العادية دقيقا، تكون فكرة اللغة المثالية متناقضة»[1] ذاهبا إلى أن هذه الفكرة نفسها، أعني فكرة اللغة المثالية، مثال عن المشكلات الفلسفية الزائفة الناتجة عن الاستعمال السيئ للغة. ويكون بذلك قد أعاد الاعتبار لكل ما استبعده في فلسفته الأولى، بتخليه عن فكرة كمال المنطق الداخلي للغة، وعن فكرة أن الحساب المنطقي هو الأداة التي تحقق لنا ذلك. و أصبح يؤكد على أن معنى ما نقوله يتحدد بسياق استعمالنا للأدوات اللغوية، وهي استعمالات غاية في الكثرة والتنوع، إذ يتعذر اختزالها في نموذج لغوي واحد[2]، وبذلك يظهر مفهوم جديد في لغة (فيتجنشتين) هو مفهوم (ألعاب اللغة).

2. ألعاب اللغة:

لقد ارتبط الاهتمام باللغة لدى الفلسفة التحليلية بالاهتمام بالمنطق لمدة طويلة، ولكن هذا الارتباط تزعزع بعض الشيء بعد الحرب العالمية الثانية بظهور تيار جديد في هذه الفلسفة على يد (فيتجنشتين) و(أوستين)، فانتقل الاهتمام من المنطق إلى اللغات العادية، الأمر الذي أعاد الاعتبار لها. فعوضا عن أن تبقى اللغة العادية موضوعا لنقد الفلسفة

1)AUROUX Sylvain, La philosophie du langage, éd. P.U.F. Paris, 1996. op cit. p.243.
2) Ibid. p. 38.

التحليلية في ثوبها الجديد، والتي أصبحت بمعنى من المعاني فلسفةً للّغة العادية، أصبح الاهتمام مركزا على الكيفيات التي تعمل بها هذه اللغة. ولهذا، كان التركيز على أهم ما يميز اللغات الطبيعية عن اللغة المنطقية، وهو البعد التداولي لتلك اللغات. فإذا كان من عيوب اللغة الطبيعية أن تكون فيها جملٌ غير قابلة للتصنيف ضمن الثنائية (صحيح/ خاطئ)، حسب منظور الفلسفة التحليلية في شكلها القديم، فإن الفلسفة التحليلية في صورتها الجديدة، أعطت لهذا الصنف من الجمل مشروعيتها[1].

وفي هذه الفترة، أعني النصف الثاني من القرن العشرين، وتحت تأثير (مور) و(فيتجنشتين)، يقوم التمرد على المنطق الصوري من طرف (أنصار) اللغة العادية التي أعيد لها الاعتبار بإعطائها قيمتها الحقيقية من خلال إبراز ما فيها من (أفعال) و(ألعاب). فمعظم المناطقة ذهبوا إلى أن المنطق ينطبق على الجمل التقريرية، وأن الصورة المنطقية للجملة مستقلة عن السياق التداولي الذي قيلت فيه، ما يعني أنه يمكن تفسيرها بمعزل عن (الاستراتيجية) التي حددها المتكلم. هذا التصور هو الذي كان هدفا للنقد الموجَّه للمنطق الصوري باسم التداولية، وهو التصور الذي عارضه (فيتجنشتين) معتبرا أن لكل نوع من الجمل (تقرير، استفهام، أمر...) استعمالا خاصا في سياق محدد، ولغرض معين. ويجد هذا التصور الذي يعيد الاعتبار للّغة العادية صداه لدى فلاسفة (أوكسفورد). فبعد أن اعتاد كثير من الفلاسفة على وصف اللغة الطبيعية بالعجز، يذهب فلاسفة (أوكسفورد) إلى أنها تحتوي على ثروة هائلة من التصورات الدقيقة التي لها منطقها الخاص[2]. ومآل تصور فلاسفة (أوكسفورد) و(فيتجنشتين) هو أن التعابير لا معنى لها إلا في سياق محدد، أي أن اللفظ يأخذ معناه من (المناسبة) التي استعمل فيها.

وعلى هذا الأساس، يؤكد (أوستين) على ضرورة التمييز بين الأقوال التقريرية التي تتميز بخاصيتين أساسيتين هما: أن تكون صحيحة أو خاطئة وأن تكون ذات قيمة وصفية، وبين الأقوال الأدائية، وهي الجمل التي إذا ما نطق بها المتكلم، فإنه يؤدي الفعل الذي يعبر

---

1) RECANATI François, La pensée d'Austin et son originalité par rapport à la philosophie analytique antérieure, in Théorie des actes du langage: éthique et droit, publié sous la direction de Paul AMSELEK, éd. P.U.F., Paris, 1986, p. 23.

2) بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1985. ص 250.

عنه، أو يريد أن يحدثه في المتلقي[1]. ومثل هذه الجمل لا يُحكَم عليها بالصدق أو بالكذب، و إنما بالنجاح أو بالفشل، ولا تكون ناجحة إلا إذا توفرت مجموعة من الشروط، وبخاصة الاجتماعية منها، فكل «قول أدائي يكون محكوما عليه بالفشل، إذا نطق به شخص لا يملك (سلطة) النطق به»[2]. ومن ثم فكل بحث عن المعنى في الخطاب لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين خصائص الخطاب وطبيعة من ينطق به، وكذا الهيئة التي تُخوّل له ذلك، هو بحث مآله الفشل.

وبالإضافة إلى هذه الجمل الأدائية، يمكن رد كل الجمل التقريرية نفسها إلى جمل أدائية كذلك، فعندما أقول: (الجو مضطرب)، فهذه جملة تقريرية، ولكن يمكن إرجاعها إلى: (أنا أصرح و أقول بأن الجو مضطرب)، ومعنى هذا أن كل جملة تقريرية هي في الحقيقة جملة أدائية مقَنّعة[3]. وهكذا، فإن فلاسفة (اللغة العادية) يؤاخذون على المنطق الصوري مغالاته في التجريد الذي يشوّه الاستعمال الملموس للّغة.

في هذا المناخ الفكري الجديد، يعود (فيتجنشتين) ليرد الاعتبار إلى اللّغة العادية، ويؤكد على قيمتها، على الرغم من كونها شيئا مألوفا واعتياديا، فـ « الفلسفة لا ينبغي لها، بأي حال من الأحوال، أن تغير من الاستعمال الفعلي للّغة، ومن ثَمَّ فكل ما يمكنها فعله هو وصفها. ولكنها لا تستطيع بأي حال أن تؤسسها»[4]. فاللغة العادية إذن، لا يمكن تجاوزها.

في هذا الإطار، يندرج تصور (فيتجنشتين) الجديد للّغة، إذ يصبح مفهومُ (ألعاب اللغة) (منطقها) الجديد، ذلك المفهوم الذي يعني «أن فعل الكلام في لغة معينة جزء من النشاط، أو شكل من أشكال الحياة»[5]، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها إصدار الأوامر أو الاستجابة للأوامر أو اختراع قصة وقراءتها إلخ... ومن ثم، فهو يرى في هذه الألعاب أهمية كبيرة، من حيث هي أدوات تصلح للاستعمال، وهي أهمية تفوق بكثير ما قاله

---

1) JACOB Pierre, L'empirisme logique: ses antécédents, ses critiques, éd. Minuit, Paris, 1980. p. 227.
2)BOURDIEU Pierre, Ce que parler veut dire, éd. Fayard, Paris, 1982, p. 109.
3) JACOB Pierre, op. cit. p. 228.

4) نقلا عن: Pierre HADOT, op.cit. p.72.

5) نقلا عن: Pierre HADOT, op.cit. p.73.

المناطقة حول بنية اللغة. وهذا أمر يعكس التحول الكبير الذي طرأ على فلسفة (فيتجنشتين).

ويلزم عن مفهوم (ألعاب اللغة)، أنه لا توجد دلالات في ذاتها، ثابتة ونهائية، يمكن للّغة أن تعبر عنها، وليست هناك دلالة مستقلة عن الفعل اللغوي المرتبط بسياق ما، فالدلالة تتحدد باعتبارها نشاطا[1].

إن الذي يؤكد عليه (فيتجنشتين) من خلال هذا التصور، هو أن اللغة لا تستطيع أن تكشف عن دلالات خارجة عنها، بل هي التي تولد الدلالات المختلفة حسب الأنساق اللغوية، وحسب (الألعاب) التي تنتظم من خلالها باعتبارها نشاطا إنسانيا.

إن هذا التغير الذي طرأ على مفهوم اللغة يستلزم أن العلامات اللسانية ليست (متواطئة) بطبيعتها، بل تتحدد دلالتها بسياق استعمالها. ولكن هذا لا يعني أن (ألعاب اللغة) تَفْلِتُ من سلطة القواعد، بل شأنها شأن أية لعبة من حيث خضوعها لها. فلم تعد اللغة إذن، نظاما صوريا فارغا (كما أراد ذلك المناطقة)، بل أصبحت كَثْرَةً من اللغات باعتبارها أنساقَ تواصلٍ، وهو ما يستلزم أن (قواعد اللعبة) هي التي تحدد الدلالة.

إن فكرة السياق تؤول بالضرورة إلى رفض وجود (ماهية) للّغة مستقلة تاريخيا وجغرافيا عن اللغات المتعددة، وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نكشف عن (منطق) لغتنا دفعة واحدة، وبصفة نهائية، عن طريق الرمزية المنطقية. وهكذا، يبدو أن نظرة (فيتجنشتين) الثاني المؤسسة على الطابع (التداولي) للّغة، حلت محل نظرة (فيتجنشتين) الأول المؤسسة على (التركيب)، ما جعله يعطي للّغة الطبيعية دور الخزان الذي لا ينضب لأداء هذه (الألعاب)[2]. وبهذا المعنى، لم تعد هناك حاجة إلى لغة مثالية مثلما كان الأمر في فلسفة (فيتجنشتين) الأولى، إذ اعتقد أنه وجد لها نموذجا في المنطق. فاللغة العادية لا يمكن تجاوزها في نظر (فيتجنشتين) الثاني الذي يقول: «من الواضح أن كل جملة في لغتنا العادية هي في انتظام من حيث هي كذلك، أي إننا لا نطمح إلى أي مثال [= لغة مثالية]»[3].

---

1)HADOT Pierre, op.cit. p. 73.
2) PIGUET J-C., op. cit. p.120.

3) نقلا عن: Pierre HADOT, op. cit. p. 86.

وإذا كانت الرمزية المنطقية ترمي إلى نوع من (الكونية)، فإن التصور الجديد للّغة، بإقحام مفهوم (ألعاب اللغة)، يؤول إلى نوع من النسبية الثقافية، التي تقضي بأننا سجناء (أشكال الحياة) و(ألعاب اللغة) التي تحدد ما يمكن قوله ويكون ذا دلالة[1]. فإذا فهمنا (الحياة) هنا على أنها الحياة الاجتماعية، كما يبدو ذلك من سياق الفكرة، فإن هذه الحياة هي التي توجّه سلوكَنا وطريقةَ عيشنا ونظرتَنا إلى العالم.

إن الخطأ الذي يرتكبه الفلاسفة، حسب منطق (الأبحاث)، هو أنهم يبحثون بلا طائل عن تناسبٍ مَوْهُومٍ بين الأشياء، وبين حدودٍ تنتمي إلى (ألعاب اللغة)، والتي ليست تعيينات لأشياء. وأكثر الغموض في (ألعاب اللغة) يكون عندما نتكلم عن التجربة الداخلية، لأن هذه التجربة غير قابلة للوصف أو التعبير عنها. فعندما أشكو ألمي، فأنا لا أصف أية حالة داخلية، بل أؤدي (لعبة) من (ألعاب اللغة)، أي أنني أتخذ وضعا ليس له معنى إلا في سياق اجتماعي، من أجل أن أجلب تعاطف الناس مثلا، أو من أجل أن يفهموني أو ما إلى ذلك.

إن تصور اللغة بأنها (ألعاب لغة) يتعارض تماما مع التصور الكلاسيكي الذي يربط ربطا وثيقا بين اللغة وبين كونها وسيلة لترجمة أفكارنا، ذلك التصور القائم على فكرة أن اللغة نسق من العلامات، وأن هناك أشياء في ذاتها، ما على اللغة إلا تعيينها من أجل تثبيتها في الذاكرة وإيصالها إلى الغير، وهو تصور يجب قطع الصلة معه حسب (فيتجنشتين) الثاني[2].

3ـ من (الرسالة) إلى (الأبحاث) : قطيعة أم استمرارية؟

من التحليل السابق، قد يبدو أن (فيتجنشتين) انقلب على نفسه انقلابا جذريا في أفكاره، ولكننا في حقيقة الأمر نستطيع أن نكشف عن نوع من الاستمرارية الخفية بين (فيتجنشتيين) الأول و(فيتجنشتين) الثاني، وذلك لأن الفارق بين (الرسالة) و(الأبحاث) هو على وجه التحديد ذلك الفارق الموجود بين(الصورة المنطقية) التي هي أساس الرمزية المنطقية، و(ألعاب اللغة)، باعتبارها الحدود التي لا يمكن اجتيازها والتي تتخذ العبارات دلالتها منها.

---

1) SCHMITZ François, , op. cit. p. 168.
2) HADOT Pierre, op.cit. p. 93.

ولكن في (الرسالة) كما في (الأبحاث)، يبقى (فيتجنشتين) وفيا لموقفه القاضي بأن الفلاسفة يجهلون (منطق اللغة)، إلا أن عبارة (منطق اللغة) تعني (الصورة المنطقية) في (الرسالة)، أما في (الأبحاث)، فتعني (ألعاب اللغة). فالمشكلات التي يقع فيها الفلاسفة نابعة من سوء فهمهم للعبارات التي يستعملونها، والحل إذن سواءٌ في (الرسالة) أو في (الأبحاث)، هو توضيح الكيفية التي يجب أن تستعمل بها اللغة.

وإذا كان (فيتجنشتين) يرى في (الرسالة) أن ما نقوله يكون ذا معنى بمقتضى نوع من (الإلزام القبلي) الذي يسميه (الصورة المنطقية)، فإنه يرى في (الأبحاث) أن اللغة الطبيعية كذلك لا تخلو من هذا (الإلزام القبلي)، أو على الأقل مما يماثله، لأن كلامنا في اللغة الطبيعية لا يكون ذا معنى إلا إذا قبلنا، مسبقا ودون الحاجة إلى التصريح بذلك، بعدد من القواعد النحوية. فلكي يحصل التفاهم بين أفراد المجموعة البشرية الواحدة، عليهم أن يمتثلوا ضمنيا لتلك القواعد.

إن في اللغة دائما أرضية أولية وأمورا ابتدائية، لا يمكن تبريرها أو تأسيسها، سواء تكلمنا بمنطق (الرسالة) أو بمنطق (الأبحاث). والخطأ الذي يقع فيه الفلاسفة هو محاولتهم تبرير كل شيء، مما يوقعهم في متاهات، لأنهم يحاولون اجتياز حدود اللغة. ولهذا، كثيرا ما كرر (فيتجنشتين) بأننا لا نستطيع تبرير كل شيء، بل يجب أن نعرف متى وكيف نتوقف عن البحث عن العلل[1].

من هنا يبدو أنه من الجائز القول بأنه لم تكن هناك قطيعة كلية بين فلسفة (الرسالة) وفلسفة (الأبحاث)، بل كان هناك تغيير على مستوى الاستراتيجية والوسائل، أما الهدف فواحد: علاج اللغة من الأمراض.

1) SCHMITZ François, op. cit. p. 150.

المراجع

- بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1985.
- فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.
- نجيب محمود زكي، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1987.
- AUROUX Sylvain, La philosophie du langage, éd. P.U.F. Paris, 1996.
- BOURDIEU Pierre, Ce que parler veut dire, éd. Fayard, Paris, 1982.
- HADOT Pierre, Wittgenstein et les limites du langage, éd. Vrin, Paris, 2005
- JACOB Pierre, L'empirisme logique: ses antécédents, ses critiques, éd. Minuit, Paris, 1980.
- LECOURT Dominique, L'ordre et les jeux, le positivisme logique en question, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1981.
- PIGUET J-Claude, Où va la philosophie et d'où vient – elle ? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985.
- RECANATI François, La pensée d'Austin et son originalité par rapport à la philosophie analytique antérieure, in Théorie des actes du langage: éthique et droit, publié sous la direction de Paul AMSELEK, éd. P.U.F., Paris, 1986.
- RUSSELL Bertrand, Histoire de mes idées philosophiques, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, Paris, 1961.
- SCHMTZ François, Wittgenstein, éd. Les Belles Lettrent, Paris, 2003.





تأصيل نظرية السياق في الفكر العربي


دار ومكتبة البصائر
لبنان

مؤسسة السياب
لندن

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

مــن ملامــح الفكر السياقي عند الأصوليــين
(القرينـــة)

د. مختـــار درقـــاوي•

مدخل:

السياق بوصفه مبدأً مهما للتأويل اهتمّ به علماؤنا العرب في التراث وأشادوا بدوره وفاعليته، ومن أولئك نذكر علماء أصول الفقه والتفسير، فقد ركّزوا في قراءتهم للنصين القرآني والنبوي على أن يكون السياق حاضرا لتجنّب أي انزياح دلالي وأي تأويل منحرف، فاستمساكهم به دليل على حرصهم الشديد للوصول إلى المعنى المراد من الكلام، حتّى أنّه يكاد يغلب على بحثهم ومنهجهم أنّ الدلالة في كلّ موضع إنّما تتحقّق بحسب السياق.

وعلى وفق هذا التصوّر والمنحى الفكري ظهر أنّهم لا يركّزون جهدهم في تفسير النصوص على المستوى المعجمي، والنحوي، والصرفي فحسب، وإنّما يردفون إليها مبدأ السياق؛ لأنّ المستويات السابقة تكشف المعنى السطحي والظاهر، في حين يكشف السياق المعنى المخبوء والمقصود للمتكلم يقول ابن قيّم الجوزية: «والسياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلّم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته فانظر إلى قوله تعالى: (**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**) كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير»[1]، وفي هذا النص إشارات عدة؛ لعلّ من أهمّها أنّ السياق ليس مجرد حالة لفظ، وإنّما كما قال فان ديك «متوالية من أحوال اللفظ»[2].

• جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف/ الجزائر.

1) ابن قيّم الجوزية، بدائع الفوائد، ضبط وتخريج أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1 سنة 1414هـ - 1994م، بيروت ص217.

2) فان ديك، النص و السياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ط2000، المغرب ص256.

وبوادر الاهتمام بالسياق بوصفه عنصرا فعّالا ومصطلحا فنّيا تعود جذوره –عند الأصوليين– إلى الشافعي الذي عقد بابا في رسالته أسماه «باب الصنف يبيّن سياقه معناه»[1]، والفصول التي خصّصها وعرض فيها تصوره الأصولي قائمة أساسا على هذا المبدأ المهم، وإن كان في الغالب لا يصرّح بلفظه، وإنّما يكتفي بتلميحات وإشارات تدلّ عليه، وقد جاء في توصيف نسق التواصل اللغوي عند العرب قوله: «وتبتدئ – أي العرب – الشيء من كلامها يبيّن أوّل لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشّيء يبيّن آخر لفظها منه عن أوّله»[2].

ويحيل هذا الإدراك المبكّر لفكرة السياق على أنّ الأصولي كان دائما يعتبر السياق قيمة مرجعية لفهم النص، وأي إهمال لهاته القيمة يصحبه مغالطات وانحرافات على مستوى التأويل. وقد عدل الشاطبي عن لفظ السياق إلى لفظ المساق الذي يشمل سياق النص وسياق الموقف، وأكّد ضرورة وحتمية الاستنجاد به لفهم مقصود الشارع، يقول في هذا الشأن: «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، والذي يكون على بال من المستمع والمتفهّم الالتفات إلى أوّل الكلام وآخره بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها... ولا محيص للمتفهّم عن رد آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[3].

ويتضام في البيئة الأصولية لفظ السياق مع لفظ السباق، وغالبا ما يفهم أنّ السباق ما سبق إلى الذهن على موضع الإشكال أو الحكم، والسياق ما سيق من أجله النص، قال العطّار في حاشيته: «وقرينة السياق هي ما يؤخذ من لاحق التركيب الدّال على خصوص المقصود أو سابقه، وأمّا قرينة السباق – بالباء الموحدة – فهي دلالة التركيب على معنى

1) الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر ، ص52.

2) المصدر نفسه، ص52.

3) الشاطبي، الموافقات، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د ت ط)، 3/ 413-414.

يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره وتسمّى دلالة السباق»[1] والأخرى دلالة السياق. وعليه المفكّر الأصولي لم يغفل البتة عن دور ومهام السياق في إبانة المقصود، وهي الحقيقة التي تؤكّدها الدراسات اللسانية الحديثة، فقد اعتبرت السياق نصا آخر أو نصا مصاحبا للنص الظاهر[2]. وفي هذا إشارة إلى وجود خطابين خطاب متوار أو مسكوت عنه، وخطاب ملفوظ.

- **القرينة بوصفها عنصراً خطابيا :**

على الرغم من احتفاء بعض الأصوليين وكذلك بعض الألسنيين المحدثين بالكلمة باعتبارها أصغر وحدة مستقلة لنقل المعنى، فإنّ هذا لم يمنعهم من تأكيد أنّ معنى الكلمة لا يتحدّد داخل الخطاب إلّا من خلال محدّدات، لعلّ من أبرزها القرينة، والمتفحّص للتراث العربي يدرك أنّ رواد التفكير اللغوي لم يغفلوا ألبتة عن دور القرينة في إبراز المعنى وتجليته، واهتمامهم بها نابع عن إدراك تام لقيمتها العلمية بوصفها عنصرا خطابيا نشيطا، وسيرورة تواصلية مهمّة في المنظومة المعرفية والتبليغية بعامة.

لذلك نجد حرصا وعناية بها في مختلف المدوّنات بما في ذلك المدوّنة الأصولية، فقد استشعر أصحابها دورها الفاعل في فهم النص وإصدار الحكم الشرعي، ما جعلهم يبذلون جهدا إضافيا يبرزون، ويفصّلون فيه قيمتها الدلالية، وكذلك يعرضون مقومات وصور تجسّدها، فالكلام في نظرهم لا يخرج من دائرة العموم إلى دائرة الخصوص، ومن دائرة الغموض إلى دائرة التجلي، ومن دائرة الحقيقة إلى دائرة المجاز إلّا بالقرينة، لذلك عرّفها التهانوي بأنّها «ما نصب للدلالة على المراد»[3].

ويأتي هذا الانفتاح على القرينة ليشغل فضاء وحيّزا فسيحا لطالما أجلب وأرخى بسداله على معترك الفكر الآني، ذلك أنّ الفكر اللساني والسميائي الحديث تنازع وسعى جاهدا لإيجاد سيرورة للتواصل تكفل مهمة سد إشكالية كيفية انتقال المعنى إلى المخاطَب

1) حاشية الشيخ حسن بن محمود العطار على شرح جلال الدّين المحلي على متن جمع الجوامع إمام تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 30.

2) فان ديك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص256.

3) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحـ: علي دحرج، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، مكتبة لبنان،ط1،سنة1996 بيروت، 2/ 1315.

وآلية تعيين المعنى المراد، فأوجدوا مصطلح السميوز، الذي غطّى وردم فجوة كانت دائما تشكّل عتبة وجدارا منيعا، وحدّوه بـ«السيرورة التي يشتغل من خلالها شيء ما كعلامة»[1]، وبأنّه «مبدأ الذي يتحكّم في إنتاج الدلالات وتداولها»[2].

والمتأمّل في صور الخطاب التواصلي يمكنه الاهتداء إلى أنّ «القرينة تبيّن المراد وتلخص المستفاد فلو قال قائل: أنا قاتلٌ فلاناً، لكان هذا وعدا منه بالقتل، ولو قال: أنا قاتلُ فلانٍ لوجب – هنا – أن ينظر في قرائن هذا الكلام؛ لأنّه يحتمل أن يكون إقرارا منه بأنّه قد فعل، ويحتمل أن يكون وعدا بأنّه سيفعل»[3].

وقد أبان وأوضح أبو حامد الغزالي في سياق حديثه عن فهم المراد من الخطاب دور القرينة في إظهار المقصود من كلام المتكلّم صاحب الخطاب حيث أفصح قائلا: «إنّه إن كان نصّا لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلّا بانضمام القرينة إلى اللفظ والقرينة إمّا لفظ مكشوف، كقوله تعالى: **(وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)**، والحقّ هو العشر، وإمّا إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: **(وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)**، وكقوله عليه السلام: **(قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)**، وإمّا قرائن أحوال من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بإدراكها المشاهد لها (...) أو مع قرائن من ذلك الجنس ومن جنس آخر حتّى توجب علما ضروريّا بفهم المراد، أو توجب ظنّا»[4].

لقد كشف أبو حامد الغزالي النقاب عن حقيقتين مهمّتين ينبغي أن لا يغفل عنهما:

1. مؤدّى الحقيقة الأولى أنّ غياب الاحتمال في الكلام، وإحلال المعنى الواحد مكانه لا يعطي للقرينة دورا للاستنجاد بها، وإنّما الاستنجاد يحصل عند تعدّد دلالات الخطاب وعند عدم بيان المقصود؛ لذلك نلفيه في موضع آخر يؤكّد على أنّ «كلّ ما ليس له عبارة

---

1) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، منشورات الزمن 2003 ،الدار البيضاء، ص167.

2) المصدر نفسه، ص168.

3) أبو الحسن علي بن فضال المجاشعيّ، شرح عيون الإعراب، ، تحـ: عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب، ط1 سنة2007 ،القاهرة، ص33.

4) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، (د ت ط)، بيروت. 1/ 399–340.

موضوعة في اللغة فتتعيّن فيه القرائن»[1].

2. أمّا الحقيقة الثانية فتتمثل في ضرورة إحاطة رجل الفكر بمجموعة من القرائن قبل أن يصدر منه أي قرار معرفي أو تكليفي.

أ- القرينة الأولى هي **القرينة اللسانية** المستمدة من النظام اللساني نفسه، كأن تكون لفظا مكشوفا مصرّحا به في الخطاب.

ب- القرينة الثانية **عقلية** يتمّ إدراكها بواسطة إعمال العقل بمزيد تدبّر للوصول إلى المراد.

جـ- القرينة الثالثة **حالية** أكثر ما تعتمد وتعوّل على المشاهدة، وما يتبع الخطاب من إشارات ورموز.

فالفحص الخبير الذي طرحه أبو حامد الغزالي اغتدى ردفا معينا على ترجيح الدلالة المقصودة وكشف خبايا الإنباء، فما لاح في الخطاب المنجز لا سبيل للوصول إليه إلّا بمنبّئ فعلي معترف به يكون دليلا يركن إليه عند حصول الجدل والالتباس الدلالي والتواصلي، وفي الغالب الأنين والصدام الواقع في التصورات وفي إدراك المعنى المراد -ناجم عن إغفال القرينة، أو توظيفها بطريقة غير مرضيّة.

ومن العلماء المتقدمين الذين اهتموا بالقرينة إمام الحرمين الجويني، فقد قسّمها إلى:[2]

- **قرينة الحال:**

تشبه سياق الحال الذي تحدّث عنه فيرث في نظريّة السياق، وهي الظروف والملابسات الاجتماعية التي تصاحب النص والحدث الكلامي[3]، فالمتأمّل في قوله تعالى: **(ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا)**[4]، يدرك عن طريق قرينة الحال أو سياق الموقف أنّ المراد بصاحبه في النص هو أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه، وقد اعتبر الشاطبي هذا النوع من القرائن ملاك البيان، يقول في هذا الشأن: «وجوه

1) المصدر نفسه، 1/ 339-340.

2) الجويني، البرهان، مطابع الدوحة الحديثة،ط1399،1هـ، قطر 1/ 415.

3) جون ليونز، نظرية المعنى عند فيرث، تر: عبد الكريم مجاهد، مجلة الفكر العربي، العدد78، خريف1994 بيروت، ص25-36.

4) سورة التوبة، الآية:40.

الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان»[1].

-**قرينة الإجماع:**

نبّه عليها جميع الأصوليين، ولا اختلاف فيها، وهي قرينة منفصلة تبيّن المراد وتعيّنه باتفاق أهل الشريعة؛ لأنّ الاجتماع على معنى سقيم أو ضلالة غير متحقّق في هذه الأمة بدليل النص.

-**قرينة عقلية:**

هي دلالة مدركة عن طريق إعمال العقل وتحريك آليات الفهم والتمثّل، حيث إن الذهن ينصرف بواسطتها إلى إدراك المعنى المقصود، وقد ألمح إلى هذا أبو حامد الغزالي في معرض حديثه عن أنواع القرائن فيما ذكرناه آنفا.

بقي في مقام الحديث عن القرينة أن نشير إلى أنّ الأصوليين لم يلتزموا طريقة واحدة في تقسيم القرائن وإنّما اختلفوا، فأبو حامد الغزالي مثلما أشرنا آنفا ارتضى تصنيفا ثلاثيا يشمل القرينة اللفظية والقرينة العقلية والقرينة الحالية، وقد وافقه على ذلك السمرقندي بقوله: «إنّ القرينة غير مقصورة على اللفظية، بل قد تكون دلالة الحال، وقد تكون عقليّة»[2].في حين ارتضى الجويني –كما أشرنا من قبل– التقسيم الآتي: قرينة الحال، قرينة الإجماع، قرينة عقلية، وإن كان هذا التقسيم لا يخرج عن أمرين الأوّل حالي والثاني لفظي، وعند تفحّص بعض المدوّنات الأصولية نلمس تبنّي تقسيمات أخرى ففخر الدّين الرازي في المحصول قسّمها إلى قسمين:[3]

-**الأوّل قرائن حالية**: وتشمل حال المتكلّم من حيث الصدق والكذب، والهيئات المخصوصة القائمة به، وخصوص الواقعة التي ورد فيها الخطاب.

-**الثاني قرائن مقالية**: وهي ما يذكره المتكلّم في كلامه ممّا يدلّ على مراده.

---

1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 271.

2) السمرقندي علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: محمد زكي عبد البر، جامعة قطر، ط1 1984، الدوحة، ص285.

3) فخر الدين الرّازي، المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمود معوض ،المكتبة العصرية ،ط2 ،سنة 1420–1999 المملكة العربية السعودية . 1/ 332 .

أمّا الشريف التلمساني فحصرها في ثلاثة أنواع:[1]

1 -القرينة اللفظية.

2 -القرينة السياقية.

3 -القرينة الخارجية.

أراد بالقرينة اللفظية مبنى اللفظ، ومثّل له بقوله تعالى: (**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**)[2]، حيث إنّ القرء إذا جمع على قروء كان المراد به الطهر لا الحيض. أمّا القرينة السياقية فقصد بها ما يكتنف الشيء في سياقه -سباقا أو لحاقا- من دلالات، وقد وضّحها باستدلال الشافعي بقوله تعالى: (**وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**)[3]، فقوله: (**خَالِصَةً لَكَ**) دليل على اختصاص جواز عقد النكاح بلفظ الهبة بالنبي صلى الله عليه وسلّم بدليل السباق.

ووضّحها أيضا بردّ الحنفية على الشافعي بطرف آخر من سياق الآية وهو السياق اللاحق، قالوا: إنّ الآية سيقت لبيان شرف النبي وفضله على أمّته ونفي الحرج عنه كما يدلّ على ذلك اللحاق من هذا السياق، ولا شكّ أنّ ذلك لا يحصل بإباحة اللفظ له ومنعه عن غيره، إذ ليس في ذلك شرف ولا رفع حرج، وإنّما يحصل ذلك بإسقاط العوض عنه وهو المهر[4].

وأدرج ضمن القرينة السياقية القرائن الحاليّة، فقال: «والقرائن الحالية قريبة من السياقية»[5] من غير أن يجعلها قسما من أقسام القرائن مستقلا بنفسه. وفيما يخصّ القرينة الأخيرة وهي القرينة الخارجيّة فقد عرّفها بـ: «موافقة أحد المعنيين لدليل منفصل عن نص

1) التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، ط 1983، بيروت، ص52-53.

2) سورة البقرة، الآية:228.

3) سورة الأحزاب، الآية:50.

4) التلمساني، مفتاح الوصول، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، ط 1983، بيروت. ص53.

5) المصدر نفسه، ص53.

أو قياس أو عمل»[1].

أمّا الشريف الجرجاني فارتأى التقسيم الآتي:[2]

1-القرينة الحالية.

2-القرينة المعنوية.

3-القرينة اللفظية.

وتوضّح القرينة الحالية بقولهم: (أكل الكمثرى موسى)، فإن حال موسى والكمثرى في البيئة الخارجية تبيّن حقيقة هذا المقال وتميّز الفاعل من المفعول على الرغم من التقديم والتأخير وعدم ظهور الحركات الإعرابية. وتمّ توضيح القرينة اللفظية بعبارة: (ضربت موسى حبلى)، فتاء التأنيث في الفعل تبيّن أنّ الضارب (حبلى) والمضروب (موسى) على الرغم من أنّ البنية السطحية للعبارة متضمنة لظاهرة التقديم والتأخير وكذا عدم ظهور علامات الإعراب. أمّا القرينة المعنوية فيمثّل لها بـ: (ضرب موسى عيسى)، إنّ أمنَ اللبسِ قرينة على أنّ الفاعل هو موسى والمفعول هو عيسى.

- **قرينة العرف:**

لفت الأصوليون النظر إلى دور العرف وقيمته في تحديد الدلالة، وخصّصوا له مساحة يعرضون فيها صوره المتعدّدة وأثره في إبانة المعنى وفي الفهم، وقد تمّ التشديد على أنّ الفتوى والمعنى لابدّ أن يراعى فيهما هذا العنصر التخاطبي، ولا يمكن بأي حال تحقيق تواصل سليم إلّا من خلال الاستعانة بالعرف وفي مقام استعراض إمكاناته وإفرازاته الدلالية كشف الأصوليون عن طبيعة الأنواع التي يحويها العرف فأوجدوا العرف اللغوي، والعرف الاجتماعي، والعرف الشرعي.

أمّا العرف اللغوي فيعتري الألفاظ و التراكيب، وقد أوضح أبو حامد الغزالي ذلك بقوله: «الاسم يسمى عرفيا باعتبارين؛ أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثمّ يخصّص عرف الاستعمال – من أهل اللغة – ذلك الاسم ببعض مسمياته، كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أنّ الوضع لكلّ ما يدبّ (...) والاعتبار الثاني أن يصير الاسم شائعا في

1) المصدر نفسه، ص53.

2) شريف الجرجاني، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الديان للتراث، (دت ط)، ص223-224.

غير ما وضع له أوّلا؛ بل فيما هو مجاز فيه كالغائط (...) فصار أصل الوضع منسيّا والمجاز سابقا إلى الفهم بعرف الاستعمال»[1].

وما يستوقفنا في هذا التقرير والتأصيل اللساني تبنّي فكرة التحاف الاسم عرفيا بلحافين اللحاف الأوّل خارجي ينصرف فيه الذهن من المعنى الوضعي العام إلى المعنى الاستعمالي الخاص، فلفظ الدّابة في عرف أهل اللغة يطلق على ذوات الأربع، في حين منشأ اللفظ وأصله يدل على أنّ المراد منه كل ما يدب، فالانتقال من مستوى العموم إلى مستوى الخصوص سببه العرف ومعهود العرب.

واللحاف الثاني نلمس فيه انتقالا من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي نتيجة شيوع اللفظ فيه، فلفظ الغائط في بيئته الوضعية الأولى كان يطلق على المطمئّن من الأرض، ثمّ انتقل من معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي ليدلّ على قضاء الحاجة.

أمّا العرف الاجتماعي فأحد أهم إشاراتهم اللسانيّة ودعامات الإفتاء في الفكر الأصولي فقد نصّ ابن قيّم الجوزيّة على أنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر العرف والعادة، فإذا حلف رجل(لا ركبت دابة)، «وكان الحالف ممن عادته ركوب نوع خاص من الدواب كالأمراء ومن جرى مجراهم، حُملت يمينه على ما اعتاد ركوب الدواب، فيُفتى في كلّ بلد بحسب عرف أهله، ويُفتى كلّ أحد بحسب عادته»[2]، وهكذا يتجلّى وعي الأصولي بالعناصر التواصلية وأنماط التخاطب، ممّا يؤكّد مشروعيّة وفاعليّة الخطاب الأصولي وإمكانات تحليله للنصوص.

و أمّا العرف الشرعي فقد نصّ عليه وأكّده الأصولي، على الرغم من اختلاف وجهات النظر حول طبيعته، قال أبو حامد الغزالي: «والمختار عندنا أنّه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي – يريد الألفاظ الإسلاميّة – ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلّية كما ظنّه قوم، و لكن عرف اللغة تصرّف في الأسامي من وجهين:

– **أحدهما**: التخصيص ببعض المسميات، كما في الدّابة، فتصرف الشرع في الحجّ والصوم والإيمان من هذا الجنس؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب.

---

1) أبو حامد الغزالي، المستصفى، 1/ 325-326.

2) ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، دار الجيل، سنة 1973، بيروت، 3/ 50.

- **والثاني**: في إطلاقهم الاسم على ما يتعلّق به الشــيء ويتّصـل بـه، كتسـميتهم الخمـر محرّمـة والمحـرّم شربهـا، والأمّ محرّمـة، والمحـرّم وطؤهـا، فتصـرّفه في الصـلاة كـذلك؛ لأنّ الركـوع والسـجود شرط شرطـه الشــرع في تمـام الصـلاة، فشـمله الاسـم بعـرف اسـتعمال الشرع»[1].

وتكتمل إفرازات الأصوليين في هذا الباب بطرح احتمالات التعارض التي قد تحصل بين صور العرف المذكورة، وبلفظ الترجيح الذي يعدّ معيارا وقانونا حاسما في هـذا المقـام، يقول أبو هلال العسكري: «وعند الفقهـاء أنّـه إذا وقـع عـن الله خطـاب قـد وقـع في اللغـة لشيء واستعمل في العرف لغيره، ووضع في الشرع لآخر، فالواجب حمله على مـا وضـع في الشرع لأنّ ما وضع له في اللغة قد انتقل عنه، وهو الأصـل فـما استعمل فيـه بـالعرف أولى بذلك وإذا كان الخطاب في العرف لشيء و في اللغة بخلافه، وجب حمله على العرف؛ لأنّـه أولى كما أنّ اللفظ الشرعي يحمله على ما عدل عنه»[2].

ثمّ في هذا النص تأكيد على أنّ الأسبقية دائـما عنـد التعـارض للعـرف الشــرعي، وفي حال ما كان التعارض بين العرف الاجتماعـي والعـرف اللغـوي فالأولويّـة تكـون للعـرف الاجتماعي؛ لأنّ الدلالة الأصليّة – اللغويّة – صارت منسيّة بعرف الاستعمال.

وإنّه لحري بنا ونحن نعـرض المعالجـة اللسـانية للمقاصـد لـدى الأصـوليين أن نعـرض ملحوظة وجيهة وهامة أشار إليها منذر عياشي تؤكّد ما تمّ قولـه، وهـي أنّ اعتنـاء السـلف بالكلام في منظومة اللسان المكوّن من اللغة والأداء ليعدّ خطوة تجاوزوا بهـا- عـلى الـرغم من وجودهم زمنا قبل- لسانيات سوسير الذي أهمل الكـلام بوصـفه ظـاهرة فرديـة، «ألا وانّ الاهتمام بهذا الـركن في اللسـانيات الغربيـة ليعـدّ ظـاهرة جديـدة نسـبيا، فلقـد دخلـت ميدان الدراسات اللسانية حديثاً مع اللسانيين الذين خلفوا سوسير، واتجهوا برؤيتهم نحو النص»[3].

---

1) أبو حامد الغزالي، المستصفى، 1/ 327-328-329.

2) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق جمال عبـد الغنـي مدغمش،مؤسسـة الرسـالة ط1،سـنة 1422هـ 2002م بيروت ص57.

3) منذر عياشي، علم الدلالة من منظور عربي، مجلة الموقف الأدبي،ع271-تشرين1993،دمشق،ص34.

وبناء على ذلك نسلّم تسليما لا ريب فيه بما ذهب إليه الجابري عندما رأى أنّ الحضارة العربية الإسلامية برمتها يمكن أن تفهم على أساس أنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حين نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوربية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية.

وزاد الأمر تأكيدا بقوله «إنّه إذا كانت مَهمّة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مَهَمَّة أصول الفقه هي التشريع للعقل ليس العقل الفقهي وحده؛ بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية والقواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية عامة»[1].

نتفق في الرأي مع الجابري ونعتقد أنّ أهمّ نظام معرفيّ متكامل أخرجه العربي للناس هو النظام الفقهي الذي يتساوى في الأهمية إن لم يزد على النظام المعرفي اللغوي ،«فكلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعّبة فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظّاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصّل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي، فهناك إذن دقائق لا يتعرّض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصّل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلّة خاصّة»[2].

لقد أدرك الأصوليون أنّ تناول المعنى لابدّ أن يكون باعتبارات عدّة؛ منها ما يتعلّق بالنص الشرعي، ومنها ما يتعلّق بالدرس اللساني، ومنها ما يتعلّق بمقصود المتكلّم والمخاطب، يقول ابن تيمية: «اعلم أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركّبة ، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلِّم والمخاطب والمتكلَّم فيه وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتملات اللفظ، أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد

1) الجابري ،محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، سنة 1984 ، بيروت ،ص 100.

2) النشار ، علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار النهضة العربية ،سنة 1984 ، بيروت ،ص 91 .

يتخبّط في هذه المواضع»[1].

وقد تابع ابن قيّم الجوزية هذا التوجه بتأكيده ضرورة الوعي بالدلالات في فهم الخطاب بقوله: «لمّا كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد كان أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم و هذا هو حقيقة الفقه»[2]، بهذا تبيّن التقاء المنظور الأصولي مع المنظور اللساني التداولي الحديث، الذي تفطّن إلى، وأدرك أنّ التخاطب اللغوي ليس مسندا إلى العناصر الوضعية (الدلالة) فحسب ، بل لابد من عناصر تداولية ومنطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى، وهنا بالذات أخذ مصطلح الكفاية اللغوية في الدرس المعرفي الحديث مفهوما واسعا، حيث أصبح يعني ويفرض أنّه لا يصدق على متكلّم لغة ما أنّه قادر على استخدام اللغة إلا بموجب ثلاث آليات:[3].

- **الآلية الأولى**: الإدراك الكافي للمواضعات اللغوية، أي تملّك الأنساق الدلالية تملكا يستدعي شيئين الأوّل: الفهم ، والثاني: حسن الإسقاط أو التوظيف.
- **الآلية الثانية**: **التمتع** بقدرة عقلية تمكّنه من أداء العمليات المنطقية التي يحتاج إليها في استنباط المعنى.
- **الآلية الثالثة**: **ألمّ بأصول** المحادثة، التي تسعفنا في استنباط المفاهيم عند التخاطب والتحاور.

وهذه هي الشروط التي لابدّ من توافرها في المجتهد والمفتي فجاء الأصولي ورسمها وبيّنها؛ لكي يسير عليها الفقيه، ويبني عليها فتاويه، ومبرّر ذلك أنّ سعة لسان العرب

---

1) ابن تيمية ، التسعينية: مجموعة الفتاوى ، جمعها : عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد ، تحقيق عامر الجزار و أنور الباز دار الوفاء ، ط1 ،1997 ،الرياض5/ 128-129. و ينظر: ابن تيمية ، الاستقامة ، تحقيق محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1 ،سنة 1983 ، 1/ 10. وينظر: ابن تيمية ،العبودية ، المكتب الإسلامي ط 1399،5هـ،بيروت ص 77.

2) ابن قيّم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجمهية والمعطّلة ، حققه علي بن محمد الدخيل ، دار العاصمة ، ط3 سنة 1418 -1998 م، المملكة العربية السعودية ،ص 500-501.

3) المصدر نفسه ،ص 500-501.

وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها تستدعي أنماطا وأنساقا تكون بمثابة محددات تكشف المراد، ولا غرابة إذ ذاك أن يكون المنطلق أو أوّل ما يتجه إليه علم أصول الفقه من استنباط المعنى هو تحرير الألفاظ (العلامات) بما في ذلك تحريرها دلاليا وحتى تداوليا.

فمن قال لزوجته (إن خرجت من المنزل فأنت طالق)، من حيث الدلالةُ الوضعية أو المعنى الوضعيّ يقع الطلاق، لكن من حيث المعنى التداولي فإنّ القضية منظور إليها بمنظار مقصدية المتكلّم، إن أراد التهديد والتخويف لا إيقاع الطلاق لم يقع، وإن أراد الإيقاع الجازم حصل الطلاق[1]، وبناء على هذا تمّ تسطير القاعدة العامة في التبحّث الأصولي «العبرة بالمقاصد» المنصوص عليها بـ (**إنّما الأعمال بالنيّات**)[2].

1) ينظر: علي ،محمد محمد يونس ،مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب ، دار الكتاب الجديد ،ط 1،سنة 2004 بيروت ص 38.

2) ينظر: الإسنوي، جمال الدين ،الكوكب الدّريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية تحـ: محمد حسن عواد دار عمار، ط1 ،1985 ،الأردن ،ص205.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن تيمية ، الاستقامة ، تحقيق محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، سنة 1983.
- ابن تيمية ، التسعينية: مجموعة الفتاوى ، جمعها : عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد ، تحقيق عامر الجزار و أنور الباز دار الوفاء ، ط1 ،1997 ،الرياض.
- ابن تيمية ، العبودية ، المكتب الإسلامي ط 1399،5هـ،بيروت.
- ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، دار الجيل، سنة 1973، بيروت.
- ابن قيّم الجوزية، بدائع الفوائد، ضبط وتخريج أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1 سنة 1414هـ – 1994م ، بيروت.
- ابن قيّم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجمهية والمعطّلة ، حققه علي بن محمد الدخيل ، دار العاصمة ، ط3 سنة 1418 –1998 م، المملكة العربية السعودية.
- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، (د ت ط)، بيروت.
- أبو الحسن علي بن فضال المجاشعيّ، شرح عيون الإعراب، ، تحـ: عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب، ط1 سنة2007 ،القاهرة.
- أبـو هـلال العسـكري، الفـروق في اللغـة، تحقيـق جمـال عبـد الغنـي مدغمش،مؤسسة الرسالة ط1،سنة 1422هـ 2002م بيروت.
- الإسنوي، جمال الدين ،الكوكب الدّريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية تحـ: محمد حسن عواد دار عمار، ط1 ،1985 ،الأردن.
- تاج الدين السبكي، حاشية الشيخ حسن بن محمود العطار على شرح جلال الدّين المحلي على متن جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.

- التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحـ: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، ط 1983، بيروت.
- التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحـ: علي دحرج، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، مكتبة لبنان،ط1 ،سنة1996 بيروت.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة ، سنة 1984 ، بيروت.
- جون ليونز، نظرية المعنى عند فيرث، تر: عبد الكريم مجاهد، مجلة الفكر العربي، العدد78، خريف1994 بيروت.
- الجويني، البرهان، مطابع الدوحة الحديثة،ط1399،1هـ، قطر.
- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، منشورات الزمن 2003، الدار البيضاء.
- السمرقندي علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحـ: محمد زكي عبد البر، جامعة قطر، ط1 1984، الدوحة.
- الشاطبي، الموافقات، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د ت ط).
- الشافعي، الرسالة، تحـ: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- شريف الجرجاني، التعريفات، تحـ: إبراهيم الأبياري، دار الديان للتراث، (دت ط).
- علي، محمد محمد يونس ،مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب ، دار الكتاب الجديد ،ط 1 ،سنة 2004 بيروت .
- فان ديك، النص و السياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ط2000، المغرب.
- فخر الدين الرّازي، المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمود معوض ،المكتبة العصرية ،ط2 ،سنة 1420-1999 المملكة العربية السعودية .

- منذر عياشي، علـم الدلالـة مـن منظـور عـربي، مجلـة الموقـف الأدبي،ع271– تشرين1993،دمشق.
- النشار ، عـلي سـامي ، منـاهج البحـث عنـد مفكـري الإسـلام ، دار النهضـة العربية ،سنة 1984 ، بيروت.

السياق عند المفسرين

د. مسعود بودوخة[•]

مدخل:

يعدُّ التفسير ملتقى كثير من الاختصاصات الأخرى، كما يعتبر جهد المفسرين تتويجا لجهود كل من أصحاب المعاجم والنحاة والبلاغيين والنقاد والأصوليين وغيرهم؛ فعمل فقهاء اللغة يلتقي مع عمل المفسرين فيما يسمى (غريب القرآن) الذي يتناول مفردات القرآن الكريم بالشرح والبيان، وقد يتناول ما بينها من ترادف أو اشتراك أو تضاد وغيره.

وكثير من القضايا والمسائل التي تناولها النحاة ذات صلة بالقرآن الكريم، بل إن النحو أساسا نشأ لخدمة القرآن الكريم وانطلاقا منه.

أما البلاغة العربية فمثلها مثل النحو؛ ارتبطت في نشأتها واستمدت وجودها وشرعية هذا الوجود من القرآن الكريم، فقد كانت قضية إعجازه المحور الذي دارت حوله أعمال البلاغيين، وبقيت وفية له في جميع مراحل تطورها بعد ذلك. وإن أهم تفسير بلاغي للقرآن الكريم، ونعني به (كشاف الزمخشري)، ما كان ليأخذ من الأهمية بين كتب التفسير ما أخذ، لو لم يربط صاحبه بين الفكر البلاغي وتفسير القرآن الكريم. وأما عمل الأصوليين فلا نجده يعدو -في الحقيقة- أن يكون تفسيرا للنص القرآني من منظور استنباط الأحكام الشرعية والقوانين الفقهية. ومن بين التفاسير التي تناولت النص القرآني من هذا المنظور (أحكام القرآن للقرطبي) فقد ربط فيه بين التفسير وبين الفقه.

والعلوم السابقة -وإن كانت ضرورية لتفسير القرآن الكريم- كانت في بدايتها سليقية منطبعة في سجية العرب الأقحاح الفصحاء الذين كانوا يعرفون إعراب القرآن الكريم سجيّةً، ويعرفون مواضع الفصاحة والبلاغة فيه سجية كذلك، ويفهمون معاني مفرداته

• جامعة سطيف/ الجزائر.

ومُراد الشارع بالأمر والنهي وسائر الأحكام ولكن هذه المعارف صارت علوما بعد ذلك، واستقلّت عن التفسير واحتِيج إليها فيه؛ يقول ابن خلدون: «... اعلم أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... حتى صارت المعارف علوما ودُوِّنت الكتب، فكتب الكثير من ذلك... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب... بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب... وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن»[1].

وبذلك استقر مفهوم التفسير على أنه «العلم الذي يعرف به فهم كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[2].

وإذا كان السياق وسيلة هامة لدى غير المفسرين، فإن المفسرين كانوا أكثر تنبها لدور هذه الوسيلة الهامة في تفسير القرآن الكريم، وصرحوا بها في كثير من الأحيان، يقول (السيوطي): «وأما ما لم يرد فيه نقل فهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق»[3].

وعند حديث (الزركشي) عن كتب غريب القرآن قال:«ومن أحسنها كتاب (المفردات) للراغب، وهو يتصيد المعاني من السياق»[4].

وفي موضع آخر أرشد إلى ضرورة مراعاة المعنى السياقي وإن خالف أصل الوضع اللغوي، وأشار إلى أن ذلك هو منهج صاحب (الكشاف)، بقوله: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز، ولهذا

---

1) ابن خلدون، المقدمة، ص 438-439.

2) الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ج01، ص 13.

3) السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973، ج02، ص 183.

4) الزركشي، البرهان، ج01، ص 291.

نرى صاحب (الكشاف) يجعل الذي سيق له الكلام معتمدا حتى كأن غيره مطروح»[1].

ذلك أن السياق -كما يقول ابن القيم-:«يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم»[2].

ومن هذا المنطلق كان السياق يحمل المفسرين -في كثير من الأحيان- على الامتناع عن الأخذ بظاهر المعنى الذي يتبادر لأول وهلة، فكان يعدلون عن ظاهر المعنى إلى معنى آخر يتماشى مع السياق، وقد يكون هذا بفعل التطور الدلالي؛ حيث تتطور دلالة الألفاظ (مفردة ومركبة) لتدلَّ على معنى يخالف دلالتها الأصلية التي ارتبطت بها عند الوضع الأول.

وقد ميز (ابن تيمية) رحمه الله بين نوعين من المفسرين:

أ- صنف راعى المعنى الذي رآه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

ب- وصنف راعى مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام[3].

فالسياق هنا هو الذي يحول الدلالة الظاهرة إلى دلالة أخرى هي المقصودة، فقد يدلّ الظاهر اللغوي على معنى، إلا أنه يعود ناقصا بالنسبة لواقع المعنى الحقيقي، يقول الإمام (الزركشي): «ومن أحاط بظاهر التفسير وهو معنى الألفاظ في اللغة، لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني، ومثاله قوله تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾[4]، فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمي ونفي له، وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه، ولم يرم من وجه»[5].

---

1) المرجع نفسه، ج01، ص 317، وهذا يدعم اختيارنا الكشاف للدراسة التطبيقية من بين التفاسير الأخرى.

2) ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي-بيروت-، ج04، ص 09-10.

3) ابن تيمية أحمد، مقدمة في التفسير، مطابع الرياض-السعودية-، ط 01، 1381هـ، ص 356.

4) الأنفال: 17.

5) الزركشي، البرهان، ج02، ص 155.

وفي القسم الذي عقده الإمام (أبو حامد الغزالي) للحديث عن التفسير من كتابه (إحياء علوم الدين) يسرد كثيرا من الأمثلة التي لا يمكن الوصول فيها إلى المعنى الحقيقي بالتعويل على الظاهر اللفظي فقط[1].

إن فهم دلالة الآيات يستند ضرورة إلى القرائن المقالية والحالية، التي تمثل السياق بنوعيه: اللغوي وغير اللغوي.

أ- القرائن المقالية:

ونقصد بذلك أن يعتمد في شرح دلالة الوحدات الدلالية على ما يجاورها (يسبقها أو يلحقها) من وحدات أخرى؛ إذ إن أبرز ما يتجلى فيه أثر السياق في تحصيل المعنى هو كون الوحدة اللغوية تستمد معناها أو جزءًا منه من الوحدات التي تحيط بها، وبذلك تشكل هذه الوحدات القرائن المقالية أو اللفظية، التي تعين على تحديد الدلالة، ويمكن تقسيم هذه القرائن إلى ثلاثة أقسام:

- ما يتصل بالوحدة في الموضع نفسه الذي ترد فيه.
- السياق الذي ترد فيه الوحدة في القرآن ككل.
- السياق الذي ترد فيه الوحدة من خارج النص القرآني، ويكون ذلك عموما في الشعر العربي.

وإلى النوع الأول أشار (الزركشي) حين نقل عن جماعة من العلماء أن التأويل هو «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية»[2].

فما يسبق الآية -أو الكلمة- أو يلحقها يشكل جزءا من معناها الذي لا يتم إلا بمعرفته والإحاطة به، ويدخل ضمن القرائن اللفظية التي تتصل بالنص -أي في الآية نفسها- ويظهر به المعنى المراد، كما في قوله تعالى:﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾[3]، إذ لو ترك النص دون قرينة (من الفجر) لأصبح مفهومه غير واضح، وغير محدد، وقد حدث هذا؛ حيث إنه لما نزلت هذه الآية كان رجال

---

1) ينظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة-الجزائر-، ط01، 1411هـ-1991م، ج01، ص 386.
2) الزركشي، البرهان، ج02، ص222.
3) البقرة: 187.

إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين زيهما، فأنزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر)، فعلموا أنه يعني الليل والنهار.

فكلمة (من الفجر) قرينة لفظية أظهرت المعنى المقصود من الآية وأوضحت المراد بها.

أما السياق القرآني ككلٍّ فهو أمر تنبه العلماء إلى خطورته في توجيه المعنى، ذلك «أن القرآن الكريم قد اشتمل على الإيجاز والإطناب وعلى الإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد، وعلى العموم والخصوص، وما أوجز في مكان قد بسط في مكان آخر، وما أجمل في موضع قد بين في موضع آخر، وما جاء مطلقا في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاما في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى»[1]، لهذا كان لا بد لمن يتعرض إلى تفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن -أولا- فيجمع ما تكرر منه في موضع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهبًا على معرفة ما جاء موجزا، وما جاء مبينا على فهم ما جاء مجملا، وليحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن[2].

وطريقة تفسير القرآن بالقرآن هي ما يعرف لدى المحدثين بالمقابلة السياقية أي أن تقابل السياقات ببعضها بعضا ليتضح المعنى من مجموعها، ويزول ما قد يبدو بينها من تعارض معنوي، وهذه الطريقة عدَّها العلماء من أصح الطرق لتفسير القرآن الكريم، يقول ابن تيمية:«... أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر»[3].

وقد يعتمد المفسر على تسييق الوحدات بمراعاة السياق الذي ترد فيه الوحدات الدلالية من خارج النص القرآني، وأكثر ما يكون ذلك في الشعر الجاهلي؛ إذ هو ديوان العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ووفق أساليبهم في البيان، ورائد هذا المنهج في التفسير هو (ابن عباس) رضي الله عنه الذي كان يُسأل عن الكلمة من القرآن فيشرحها مستعينا بما وردت فيه الكلمة من شعر العرب، ومن ذلك أنه سئل عن قول الله عز وجل: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ

1) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج01، ص 37.

2) المرجع نفسه، ج01، ص 37.

3) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص 363.

﴿الشِّمَالِ عِزِينَ﴾[1] فقال: (عزين الحلق الرقاق)، واستدل بقول الشاعر (عبيد بن الأبرص):

فجاؤوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عِزينا[2]

وسئل عن معنى قوله تعالى:﴿مَالَهُ فِي الآخِرَةِ مِن خَلاَقٍ﴾[3] فقال: هو النصيب، أما سمعتم (أمية بن أبى الصلت) وهو يقول:

يدعون منها بقوم لا خلاق لهم إلا سرابيل من قطر وأغلال

وفي قوله تعالى:﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[4] ، قال: هو الولد ، مستدلا بقول الشاعر:

أما السمي فأنت منه مكثر والمال مال يغتدي ويروح[5]

ب- القرائن الحالية:

وهي قرائن تشكل ظروف وملابسات الخطاب وتقابل (سياق الحال) أو المقام في النظرية الغربية الحديثة، وتشكل الظروف والملابسات التي حفت بنزول القرآن الكريم الخلفيات الهامة الضرورية في فهم معنى الآيات ودلالتها، وعلى هذا فالرسول ﷺ والصحابة هم الأكثر فهما للقرآن الكريم -كما يقول ابن خلدون- لأنهم الأكثر إدراكا لهذه الظروف والملابسات ومقتضيات الأحوال التي رافقت نزول الآيات[6].

إن هذه الأحوال والظروف متعددة العناصر، وهي تشكل عناصر المقام ذاته، غير أن أهم عناصرها:

أ. المتكلم وما يتصل به.

ب. المتلقي وما يتصل به.

---

1) المعارج: 37.

2) ينظر غريب القرآن في شعر العرب، تحقيق محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب الثقافية-بيروت-، ط01، 1413هـ-1993م، ص 28.

3) البقرة: 102.

4) مريم: 65.

5) غريب القرآن في شعر العرب، ص89، وقد بلغ عدد ما سئل عنه ابن عباس 250 مسألة شرحها كلها واستشهد لها من الشعر.

6) ينظر ابن خلدون، المقدمة، ص 490.

ت. العلاقة بين المتكلم والمتلقي.

ث. الموقف الكلامي.

ج. الظروف الخارجية للخطاب.

وفي تفسير القرآن الكريم نجد هذه العناصر حاضرة في عمل المفسرين، حفلت بها كتبهم وشكلت جزءا من منهجهم في التعامل مع النص القرآني لفهم دلالته، ويمكن أن نعدها ضمن القرائن المعنوية التي تقابل القرائن اللفظية المعينة على التفسير، وهي كثيرة ومتشعبة بحيث لا يمكن الإحاطة بها، يقول الإمام (السيوطي) متحدثا عنها:«وأما القرائن المعنوية فلا تنحصر»[1].

وقد أدرك الإمام (الشاطبي) قيمة القرائن الحالية وأشار إليها بقوله:«معرفة مقاصد الكلام إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع، إذا الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك»[2]. وهذا النص هو تلخيص لا بأس به لعناصر ما يعرف لدى المحدثين بسياق الحال.

فمما يتصل بالمخاطب، أن القرآن يختلف عن أي نص آخر في كونه خطابا من الله تعالى الذي لا يمكن الإحاطة بكنه ذاته العلية، وذلك ينتج عنه عدم إمكان معرفة القصد في الكثير من الأحيان، وفي هذا نقل (الزركشي) عن القاضي (شمس الدين الخويني) قوله:«علم التفسير عسير، أما عسره فظاهر من وجوه أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه»[3].

وتبعا لهذا فإن المفسرين كثيرا ما يلجأون إلى تأويل آيات الصفات وغيرها، بما يتوافق مع صفات الله تعالى ومبادئ العقيدة الإسلامية في ذلك، ونتج عن هذا أن كثيرا من الخلاف حول مسائل العقيدة بين الفرق الإسلامية انتقل أثره إلى التفسير.

أما المخاطب فقد أولى له المفسرون أهمية كبرى وأدركوا أن دلالة النص تختلف

1) السيوطي، الإتقان، ج02، ص214.

2) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس-بيروت-، 1406هـ-1986م، ص 102.

3) الزركشي، البرهان، ج 01، ص 16.

باختلاف من يوجه إليه الخطاب، فذات الخطاب يختلف دلالة بين أن يكون موجها للمؤمن وبين أن يكون موجها لغير المؤمن، فالكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين، كما قال الشاطبي.

وإن تقسيم المفسرين لنصوص القرآن الكريم إلى قسمين هامين هما النصوص المكية والنصوص المدنية يدخل ضمن هذا الإطار، في مزيد من الإدراك للسياق المقامي وبالتحديد عنصر المخاطب الذي يختلف بين القرآن المكي والمدني، إذ القرآن المكي المقصود به -أو جل المقصود به- أهل مكة، وأكثرهم مشركون. وأما القرآن المدني فإن أهل المدينة -وأكثرهم مؤمنون- هم المخاطبون به، لذلك كان التعرف على مكي القرآن ومدنيه يساعد كثيرا في فهم الظروف والأحوال التي كان يعالجها القرآن الكريم في كل من المجتمعين المكي والمدني، كما يسهم في فهم النص[1].

وأبرز ما يتجلى فيه توظيف المفسرين لظروف الخطاب وملابساته في التفسير اهتمامهم بما سمي أسباب النزول التي تبين ما احتف بنزول الآيات من ظروف وملابسات، فكأنه يؤرخ لواقع الحال. ولأجل هذا كانت معرفة أسباب النزول من بين ما يشترط في المفسر.

وأسباب النزول لا يمكن قصرها على الحادثة المباشرة التي رافقت نزول الآية فحسب، بل إن هذا المصطلح يتعدى ذلك ليشمل الظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية التي صاحبت نزول الآيات، وعلى هذا يمكن أن نقسم (سبب النزول) إلى عام وخاص، وكلاهما هو سياق مقامي للنص:

أ) السبب العام:

يتعلق بمعرفة حاضر الجماعة التي كانت تعيش لعصر النزول، والمستقر من أعرافها وعاداتها، وكذا أخبار الأمة العربية قبل الإسلام وما جاورها من أمم، ومن عايشها على أرض شبه الجزيرة من أصحاب الديانات الأخرى.

ب) السبب الخاص:

هو الحادثة المباشرة التي ارتبط نزول الآية بها، وهي وسيلة للتفسير قبل أن تكون سببا ضروريا للنص، يقول ابن تيمية:«ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم

---

1) ينظر سيد أحمد السيد، القرآن الكريم، تاريخيته ولغته، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية-، 1996، ص 170-171.

بالسبب يورث العلم بالمسبب... وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنه سبب النزول ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول عنى بهذه الآية كذا»[1].

وإن معرفة هذا السبب الخاص تعين كذلك على التصور الواضح للموقف الذي نزلت الآيات في خضمه، وهذا يزيد من مجال معرفتنا بالخلفيات التي تعيننا على التفسير والتأويل، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الرازي في تفسير قوله تعالى:﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا**﴾[2]، من أنه روي «عن ابن عباس -رضي الله عنه- أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى والخليل يذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم، ويتناشدون فيها الأشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام، ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه، فلما أنعم الله عليهم بالإسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم أو أشد ذكرا»[3].

فالذي يتبادر عند قراءة الآية هو التساؤل عن علاقة ذكر الآباء هنا بالحج، ولكن الرواية السابقة تزيل هذا الغموض والتساؤل.

وعلى العموم فقد شكل السياق -بنوعيه- جزءا من منهج المفسرين في تبيان معنى الآيات واستنباط ما فيها من دلالات وأحكام، معتمدين في ذلك على القرائن التي تتجلى من خلال السياق.

- السياق في كتب الوجوه والنظائر:

ومن أبرز الدراسات القرآنية التي شغلت جمهرة الباحثين، دراسة معاني ألفاظ الكلمات القرآنية، وقد تصدى كثير من العلماء والباحثين لمعاني الألفاظ القرآنية تحت اسم (الوجوه والنظائر)، هذا العلم الوطيد الصلة بقضية المشترك اللفظي، بل هو مبحث المشترك نفسه، فقد عرف السيوطي الوجوه بقوله:«الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان

1) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص 339-340.

2) البقرة: 200.

3) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 105.

كلفظ الأمة»[1].

وقال (ابن الجوزي) في تعريف الوجوه والنظائر:«اعلم أن معنى الوجوه والنظائر أن تكون كلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير معنى الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه»[2].

فلفظ الكلمة واحد ولكن معناها يختلف من سياق لآخر، ومن هنا شكلت الدراسات التي تناولت المشترك اللفظي مادة أساسية لتغذية هذا العلم.

لقد عرفنا من قبل أن المدارس اللغوية الحديثة تمخضت عن منهجين لتناول علاقة اللفظ بمعناه من حيث العلاقة بين المعجم والاستعمال اللغوي.

- منهج لا يرى للألفاظ أية قيمة خارج سياقاتها واستعمالاتها.
- ومنهج لا يقطع الصلة بالمعاني التي استقرت في المصنفات الخاصة بالمفردات، والجمع بين معانيها التي تأخذها في سياقاتها المختلفة[3].

وقد وجد هذان المنهجان لدى علماء التفسير الذين تعرضوا لتفسير مفردات القرآن الكريم فيما سمي (الوجوه والنظائر).

فالمنهج الأول يتزعمه (الحكيم الترمذي) الذي كان يرى أن لا اشتراك في الكلمة القرآنية، فهي لها معنى واحد مهما ابتعدت عنه، فإنها دائما مشدودة إلى المعنى الذي وضعت لـه، حيث نجد عند التحليل والتعمق أن المعنى السياقي يرتبط ارتباطا وثيقا بوضعه اللغوي الثابت الذي تمثله الكلمة في القرآن الكريم[4].

وهذا المنهج رغم أهميته لم يكن هو الأقوى، لأن المنهج الذي أخذ به أكثر العلماء والمفسرين كان هو المنهج الآخر، الذي لم يكن يحرص على إبقاء العلاقة قائمة بين معنى الكلمة الأصلي ومعناها في السياق، فكان المعنى السياقي هو المعتمد في إعطاء معنى

1) السيوطي، الإتقان، ج02، ص 185.

2) ابن الجوزي عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط 03، 1407هـ-1987م، ص 83.

3) ينظر فايز الداية، علم الدلالة العربي، ص 220و عبد القادر الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص 373.

4) ينظر عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في القرآن الكريم، ص42.

الكلمة، وإن كان ينبغي توضيح علاقة المعنى الجديد بالمعنى الاصلي، ليتضح كيف تطور المعنى.

ومن الأمثلة عن هذا ما ذكره (الدامغاني) في (قاموس القرآن) وهو يشرح كلمة (يد)، فقال: إنها تأتي في القرآن على أربعة أوجه[1]: الفعل والقدرة والعطاء والجارحة:

- فمما وردت فيه بمعنى الفعل قوله تعالى في سورة الفتح ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[2]. وقوله تعالى في سورة يس: ﴿**وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ**﴾[3].

- ومما وردت فيه بمعنى القدرة: قوله تعالى في سورة ص:﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[4] يعني بقدرتي.

- ومن اليد بمعنى العطاء، قوله سبحانه في سورة المائدة:﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾[5]، وفي سورة الإسراء:﴿**وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ**﴾[6].

- وأما اليد بمعنى الجارحة بعينها فقوله تعالى في سورة المائدة:﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[7]، وكقوله تعالى في سورة الأعراف:﴿**وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ**﴾[8].

وظاهر من هذه الأمثلة أن اليد لها معنى أصلي هو الجارحة المعروفة، وأن معانيها الأخرى هي تطورات دلالية ترجع كلها إلى المعنى الأصلي.

ونسوق مثالا آخر من كتاب (نزهة الأعين النواظر) (لابن الجوزي) يتعلق بمعاني كلمة فسق إذ نقل عن (ابن قتيبة) قوله -وهو يفسر كلمة فسق- : «الفسق في اللغة الخروج عن الشيء، قال (الفراء): ومنه يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها»[9]، ولكنه نقل

---

1) الدامغاني الحسين بن محمد، قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين-بيروت-، ط 02، 1977، ص 502.

2) الفتح: 10.

3) يس: 35.

4) ص: 75.

5) المائدة: 64.

6) الإسراء: 29.

7) المائدة: 06.

8) الأعراف: 108.

9) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، ص 464.

بعد ذلك عن بعض المفسرين أن الفسق في القرآن الكريم على أربعة أوجه:

أحدها الكفر ومنه قوله تعالى:﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا**﴾[1]، ومنه:﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ**﴾[2].

والثاني المعصية من غير شرك، ومنه قوله تعالى في سورة المائدة :﴿ **فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ**﴾[3] يريد المخالفين في دخول قرية الجبارين.

والثالث: الكذب، ومنه قوله تعالى في سورة النور:﴿**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[4].

والرابع: السب، ومنه قوله تعالى في سورة البقرة :﴿ **فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ**﴾[5].

وهذه المعاني كلها لا تنفك عن معنى الكلمة الأصل، حيث هو الخروج عن الشيء، وهو في القرآن الكريم بمعنى عام هو الخروج عن أمر الله والتمرد عليه.

وقد أحس القدماء أنفسهم بهذه المبالغة في ذكر المعاني الكثيرة للكلمة الواحدة وأشاروا إلى ذلك، يقول (ابن الجوزي):«ولقد قصد أكثرهم كثرة الوجوه والأبواب فأتوا منها بالتهافت العجاب»[6].

ولكن (ابن الجوزي) نفسه لم يسلم من هذا الأمر واعترف بذلك حين قال: «وقد تساهلت في ذكر كلمات نقلتها عن المفسرين، لو ناقش قائلها محقق لجمع بين كثير من الوجوه في وجه واحد، ولو فعلنا ذلك لتعطل أكثر الوجوه، لكن تساهلنا ... فليعذرنا المدقق في البحث»[7].

وهذا التساهل هو الذي جعل عالما كـ(السيوطي) يذكر لكلمة (الهدى) سبعة عشر معنى، ولكلمة (الفتنة) ستة عشر معنى، ولكلمة (الذكر) ما يزيد على عشرين معنى[8].

---

1) السجدة: 18.
2) السجدة: 20
3) المائدة: 25.
4) النور: 04.
5) البقرة: 197.
6) ابن الجوزي، النواظر، ص 465.
7) المرجع نفسه، ص 643.
8) السيوطي، الإتقان، ج 01، ص 142-143.

ونخلص إلى القول بأن القدماء بالغوا في الاعتداد بالسياق في علم الوجوه والنظائر وجعلوا السياق مولدا للمعاني دون الرجوع إلى أصل المعنى أو إبراز العلاقة بينه وبين المعاني الأخرى في السياق، رغم أن هذا البت قد يحرمنا من إدراك القيم الأسلوبية للنص، وقد تنبه المحدثون إلى هذه القضية، فأشاروا إلى أن اللفظ ترتبط دلالته الأولى بدلالاته المختلفة في السياق، ويكون بينها نوع من الربط يصل بعضها ببعض، يقول الدكتور (فتحي أحمد عامر) عن كلمة (قضى): «قضى ومعناها حتم، كقول الله عز وجل:﴿**فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ**﴾[1] أي حتمه عليها، ثم يصير الحتم لمعان؛ كقوله تعالى ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾[2] أي أمر، لأنه لما أمر حتم بالأمر، وكقوله أيضا:﴿**وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ**﴾[3]، أي أعلمناهم لأنه لما أخبرهم أنهم سيفسدون في الأرض حتم بوقوع الخبر، وقوله:﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ**﴾[4] أي صنعهن، ومنه قوله تعالى:﴿**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ**﴾[5] أي اعملوا ما أنتم عاملون ولا تنظرون...

فهذه ألفاظ محددة تتفرع عنها معان تتشابك في دائرة واحدة، بما يدل على أن معنى من هذه المعاني يصلح لموقف لا يصلح فيه الآخر، وقد جاء ذلك في القرآن الكريم كما جاء في أدب العرب[6].

والخلاصة أن المفسرين راعوا المعنى الذي يولده السياق، وأن هذا السياق كان أداة مهمة بالنسبة إلى هؤلاء المفسرين حيث أدركوا أهميته، فاستفادوا منه في استجلاء المعنى واستنباط الدلالة، وتحليل الخطاب القرآني.

---

1) الزمر: 42.

2) الإسراء: 23.

3) الإسراء: 04.

4) فصلت: 12.

5) يونس: 15.

6) فتحي أحمد عامر، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، دار المعارف -الاسكندرية-، 1983م، ص 31-32.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن تيمية أحمد، مقدمة في التفسير، مطابع الرياض-السعودية، ط 01، 1381هـ.
- ابن الجوزي عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط 03، 1407هـ-1987م.
- ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي-بيروت.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة-الجزائر، ط01، 1411هـ-1991م.
- خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس-بيروت، 1406هـ-1986م.
- الدامغاني الحسين بن محمد، قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين-بيروت، ط 02، 1977م.
- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.
- سيد أحمد السيد، القرآن الكريم، تاريخيته ولغته، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، 1996م.
- السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- غريب القرآن في شعر العرب، تحقيق محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط01، 1413هـ-1993م.
- فتحي أحمد عامر، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، دار المعارف -الاسكندرية، 1983م.

السياق في المنجز اللساني العربي
(النحاة والبلاغيون أنموذجا)

د. صلاح الدين ملاوي و د. ليلى كـــادة•

مدخـــل:

لا جرم أنَّ الوقوف على مقاصد الجمل يستدعي إلطاف النظر في السياق الذي ترد فيه، ومراعاة الظروف المحيطة بعملية التواصل عموما. لأجل ذلك أولت الدراسات العربية اهتماما كبيرا للسياق الذي يجري فيه الحدث الكلامي؛ فالمنظومة اللسانية العربية الراسخة في التقاليد النحوية والبلاغية، والفاشية في مصنفات أربابها قائمة على المزاوجة بين المكونين الدلالي والتداولي، فهي تعنى بدراسة اللغة على ضوء الاستعمال والسياق، ومقاربتها باعتبارها أقوالا حية متحركة لا جملا محنطة، فهي تأخذ قيمتها الحقيقية في ظل ما تقيمه من وشائج مع عناصر المحيط الذي ولدت فيه باعتبار ما يتميز به الخطاب اللغوي الطبيعي من الخصائص والأبعاد التي تفصله عن خطاب يوسم بأنه صوري اصطناعي[1].

إنَّ الذي يجيل نظره في التراث العربي إن عند النحاة أو عند البلاغيين يجد اهتماما بالغا بالسياقين اللغوي و غير اللغوي، وتقف نصوصهم شاهد صدق على هذا الاهتمام، «فقد أدرك بلغاء العربية القدامى ظاهرة السياق من خلال عباراتهم (مقتضى الحال) التي أنتجت مقولتهم (لكل مقام مقال) ولكل كلمة مع صاحبتها مقام، فانطلقوا في مباحثهم حول فكرة المقام وربطها بالتركيب والصياغة، فربطوا الشكل اللغوي أو الأسلوب

• كلية الآداب واللغــات- جامعة بسكرة/ الجزائر.

1) ينظر: عبد العزيز بنعيش، التواصل بين القصد والاستقصاد مقاربة تداولية لفاعليتي التدليل والتأويل، أطروحة دكتوراه مخطوطة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ظهر المهراز، فاس-المغرب، 1424هـ-1425هـ/ 2003 م-2004 م، ص91، وعبد الحليم بن عيسى، (المرجعية اللغوية في النظرية التداولية)، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ودار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، العدد 1، 1429هـ-ماي 2008 م، ص9.

اللغوي بالمقام وألحوا على قيمة دراسة كيفية عمل الكلمات دراسة مفصلة، فأصبح معيار الكلام في باب الحسن والقبول بحسب مناسبة الكلام لما يليق (بمقتضى الحال) و(المقام)»[1].

وينطبق مفهوم المقام في النظرية اللسانية العربية على: «مجموعة العناصر التي تتوافر في موقف تخاطبي معين وأهمها زمان التخاطب ومكانه وعلاقة المتكلم بالمخاطَب وخاصة الوضع التخابري القائم بينهما، أي مجموعة المعارف التي تشكل مخزون كل منهما أثناء عملية التخاطب»[2]، في حين كان حد المقال في المنطوق أو المكتوب من الخطاب الذي يرتبط إنتاجه من قبل المتكلم بزمان ومكان معينين، لمخاطب معين، في وضع تخابري معين[3].

وفيما يلي بيان المواضع التي تجلت فيها عناية النحاة والبلاغيين بالمقال والمقام أو ما يعرف في النظريات اللسانية الحديثة بالسياقين اللغوي وغير اللغوي.

1. السياق عند النحاة:

اعتدّ النحاة في منظومتهم النحوية بعنصر السياق، وكانوا به أعنى وأشدّ اتصالا، وقد كان (الخليل بن أحمد الفراهيدي) (ت175 هـ) من أوائل النحاة الذين اعتمدوا على السياق اللغوي في دراسته للتراكيب، فهو يصنف في خانة الرواد الذين اهتموا بالعناصر المشكلة للموقف الكلامي من باث ومتلِق والعلاقة التي تربط بينهما إلى علم المخاطَب بالمعنى وغيرها من العناصر التي ترتبط بالمقام[4].

فترى الخليل بن أحمد الفراهيدي لا يجد مندوحة عن استحضار إرادة المتكلم في توجيه ما انتصب على التعظيم والمدح في نحو: الحمد لله أهلَ الحمد[5]، فقد «زعَم الخليل أنَّ نصب

---

1) منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 1432هـ-2011م، ص23-24.

2) نفسه.

3) ينظر: نفسه ص173.

4) ينظر: محمد سالم صالح، الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006 م، ص369.

5) ينظر: الكتاب، 2/ 62.

هذا على أنك لم ترد أن تحدِّث الناس و لا من تُخاطب بأمر جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد عملتَ، فجعله ثناء وتعظيما»[1].

وقد سار على نهج (الخليل) تلميذه (سيبويه) مهتما بالسياق وما يصاحبه من ملابسات خارجية، ولاسيما عند بيان العناصر المحذوفة في التركيب كالاستغناء عن تكرار(كلّ) في قول الشاعر:[2]

أَكُلَّ امْرِيٍ تَحْسبِين امْرَأً ونَار تَوَقَّدُ باللَّيْلِ نارًا

بجر(نار) والتقدير و(كل نارٍ) وذلك «لذكرك إياه في أول الكلام، ولقلة التباسه على المخاطب»[3].

ومن ذلك أيضا تعليله إضمار الفعل المتروك إظهاره في باب الأمر والتحذير بقوله: «وإنما حذفوا الفعل في هذه الأشياء[...] لكثرتها في كلامهم، واستغناء بما يرون من الحال، وبما جرى من الذكر»[4]، ويندرج قوله هذا فيما يعرف اليوم بالسياقين: المقالي والمقامي[5].

أدرك «سيبويه» كذلك مدى انعكاس ملابسات القول داخل القول نفسه، فالمعاني النحوية تتشكل تبعًا لاختلاف طبقات المقام، فإذا كان مقام التلفظ مقام استخبار، دلت الجملة الاستفهامية على مجرد الاستفهام وإن كان مقام علم، تولد عن هذه المخالفة، معنىً آخر كالتوبيخ والتقرير وغيرهما، يقول صاحب الكتاب في معرض الفصل بين همزة الاستفهام وهل:« ومما يدلك على أن ألف الاستفهام ليست بمنزلة هل أنك تقول للرجل: أطربا: وأنت تعلم أنه قد طرب، لتوبّخه وتقرره، ولا تقول هذا بعد هل»[6].

---

1) نفسه، 2/ 65.

2) الشاعر هو أبو داود الإيادي، ينظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت–لبنان، ط1، (د.ت)، 1/ 66 . (الهامش)

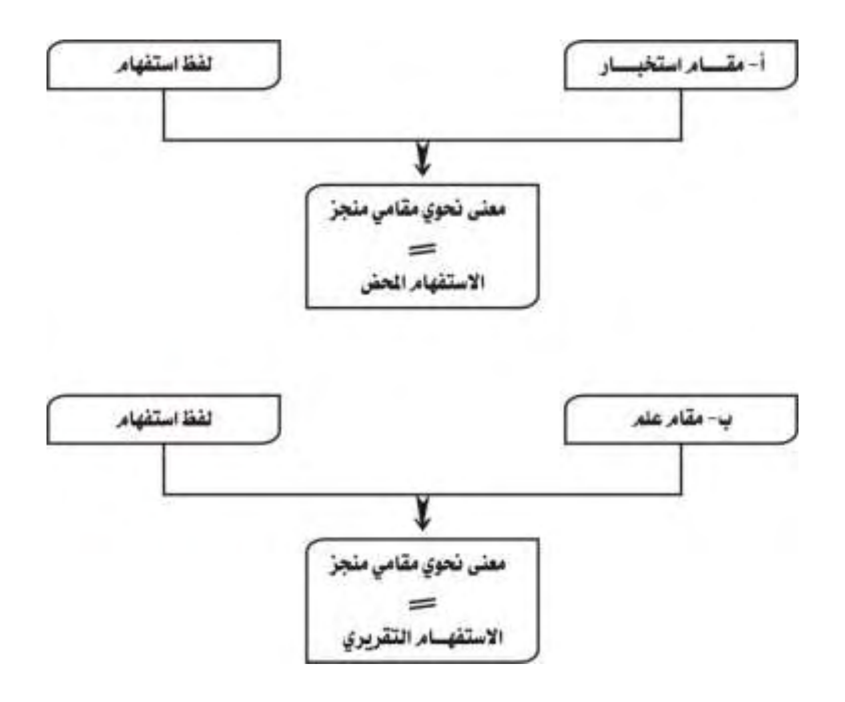
3) نفسه.

4) نفسه، 1/ 275.

5) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، سلسلة اللسانيات، مج 15، جامعة منوبة، كلية الآداب واللغات، والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ–2001 م، ص402.

6) الكتاب، 3/ 176.

ويلخص« خالد ميلاد» ما ذهب إليه «سيبويه» في المخطط الآتي:[1]



كما كان لمراعاة الظروف المحيطة بالحدث اللغوي نصيب من الاهتمام؛ فقد تنبه (سيبويه) إلى أثر(المسرح اللغوي) وما يترتب عنه من المفاضلة بين التراكيب، يقول: «وذلك أن رجلا من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر، فقال: أنا عبد الله منطلقا، وهو زيدُ منطلقا، كان محالا، لأنه إنما أراد أن يُخبرك بالانطلاق، ولم يقل هو ولا أنا حتى استغنيتَ أنت عن التسمية، لأن هو أنا علامتان للمضمر، وان ما يُضمِر إذا عُلم أنَّك قد عرفت من يعني، أن رجلا لو كان خلف حائط أو في موضع تجهله فيه فقلت: من أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقا في حاجتك، كان حسنا»[2].

وقد فسَّر (سيبويه) التركيب (أنا عبد الله منطلقا) و(هو زيد منطلقا) بالإحالة «استنادًا على ما أراده المتكلم من معنى لأنه إنما أراد أن يخبرك عن نفسه أو غيره بالانطلاق، فكان

1) ينظر: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص402.
2) الكتاب،2 / 80-81.

حقه أن يقول (أنا منطلق) و(هو منطلق)، ولأنك لا تضمر فتقول (أنا) أو (هو) حتى تكون معروفًا، فتستغني عن قولك (عبد الله) أو(زيد) في حين حكم على التركيب نفسه (أنا عبد الله منطلقا في حاجتك) بالحسن استنادًا إلى ملابسات المسرح اللغوي المصاحبة للتركيب ولأن المتكلم ينادي رجلا خلف حائط فهو يجهله أو يجهل مكانه فمن ثمّ أفاد قوله (أنا عبد الله) ثمّ بيّن حاله».[1]

أكد (سيبويه) في أكثر من موضع أنَّ اختيار المتكلم وما تجيزه له اللغة من إمكانات معنوية متعددة، يتصل اتصالا وثيقا بمفهوم الإعراب الذي يرتبط بحاجات المتكلم وأغراضه « فذهب إلى جعل الإعراب مؤسسًا على عملية نحوية هامة، فالرفع والنصب في تفسير سيبويه صادران عن موقف المتكلم وما يختاره ليحدد من الاحتمال والإشكال الدلالي، فينجز بقواعد تركيبية مقصوده فنظام الإعراب تغيير واختلاف ناشئ عن عمليات يولدِّها المتكلم وتدور في نفسه وفكره ويجسِّدها في أبنية تسمح بها اللغة»[2].

يرى (المنصف عاشور) أنَّ العملية الإعرابية عند (سيبويه) قائمة أساسًا على اعتبار نفسية المتكلم لأسباب يوجزها في الآتي:[3]

عبر (سيبويه) عن العملية الإعرابية في سياقين قائمين على تأكيد اختيار المتكلم في تفسير حالتي الرفع والنصب، ففي قولنا: خير مقدم وخير لنا وشر لعدوّنا، فإذا كان اختيار المتكلم الرفع فالخفي في خطابه مضمر في نفسه، ويكون الاسم المرفوع مبتدأ بخبر محذوف أو خبر لمبتدأ محذوف، وتوجد علاقة واحدة بين المبتدأ والخبر هي الرفع بعامل الابتداء، فكأن المتكلم يؤكد الابتداء بالاسم المرفوع الذي لا يسبق بأي عامل لفظي، فكأنه قال: هذا خيرُ مقدم وهذا خير لنا وشرّ لعدوِّنا، أما إذا قال المتكلم: خيرَ مقدم وخيرا لنا وشرًّا لعدونا، واختار النصب نتج عن هذا عدم تطابق بين المنجز في اللفظ وهو النصب وما ينفي غير ظاهر وهو الفعل المحذوف مع فاعله كأن هذا المتكلم يبتغي الإضمار لأن

1) محمد سالم صالح، الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، ص412.
2) المنصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، ص 264.
3) ينظر: نفسه، ص 263.

المتروك إظهاره نواة فعل رافع وفاعل مرفوع، والظاهر مفعول منصوب خارج عن دائرة العمدة إلى مجال الفضلة.

ذهب الباحث التونسي (خالد ميلاد) إلى أنَّ الإسناد لدى صاحب الكتاب هو علاقة نحوية دلالية مجردة تمثل العمل الإعرابي للمتكلم في المستوى المجرد، وأنَّ (سيبويه) قد أسس في كتابه لمفهوم الإسناد العلاقة الأولى لإنشاء المعنى وصناعته، وهي علاقة ينشئها المتكلم والواضع للإعراب استنادًا إلى مسند ومسند إليه، وهو أمر لا يخرج في الحقيقة على جهة اعتقاد المتكلم وإرادته.[1]

فسيبويه واقف على حقيقة المتكلم وحاله، كاشف عن علاقة ذلك بحقيقة الكلام وأحواله، فمعاني النحو وإعرابه تنضبط عنده بضوابط من أحوال المتكلمين، فتتنوع العبارة وفقا لمنزلة المتكلم.[2]

كما استرعى المخاطب اهتمام سيبويه وقد اتكأ عليها (سيبويه) في أكثر من موضع، نسوق منها المثال الآتي:

سأل (سيبويه) الخليل عن قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا**﴾[3]، وعن قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ**﴾[4]، وقوله: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ**﴾[5]، فقال الخليل: «إنَّ العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم، لعلم المخبر لأي شيء وُضع هذا الكلام»[6]، فالغالب على المتكلم أن لا يذكر في كلامه إلا ما كان يعلم أنَّ المستمع يحتاج إلى معرفته ليتبين الفائدة منه، يقول (طه عبد الرحمن): «إنَّ اللسان العربي يمتاز على كثير من الألسن بكونه يميل إلى إيجاز العبارة وطي المعارف المشتركة طيا،

1) ينظر: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص54 إلى 56.
2) ينظر: نهاد الموسى، الصورة والصيرورة بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي، ص132-133.
3) الزمر/ 73.
4) البقرة/ 165.
5) الأنعام/ 27.
6) الكتاب، 3/ 103.

اعتمادًا على قدرة المخاطب في تدارك ما أضمر في الكلام، وفي استحضار أدلته السياقية، بل في إبداعها من عنده متى اقتضت ذلك حاجة الفهم، ومعلوم أنه على قدر ما يأتي المتكلم من الإضمار، يأتي المستمع من الجهد في الفهم»[1]، وفي السياق ذاته يرى (عبد السلام المسدي) أنَّ نباهة سيبويه دفعته إلى تفسير المظاهر الطارئة على بنية التراكيب النحوية في اللغة انطلاقا من أنَّ مبدأ التفاهم قد غدا بمثابة المعيار الضابط لطاقة الاختزال أو التصريح في الكلام؛ فقد استنبط سيبويه قانون التناسب العكسي بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة الدلالية، فتكون بموجب ذلك الطاقة الاختزالية ممكنة بقدر ما يكون السامع مستطلعا مضمونها الخبري[2].

وجعل (سيبويه) التقديم لتنبيه المخاطب وتأكيد الكلام؛ يقول: «فإذا بنيت الفعل على الاسم قلت: زيدُ ضربتُّه، فلزمتُه الهاء، وإنما تريد بقولك مبنيٌّ عليه الفعل أنَّه في موضع منطلقٍ، إذا قلت: عبدُ الله منطلقٌ، فهو في موضع هذا الذي بُني على الأول وارتَّفع به، فإنَّما قلت عبدُ الله فنسبته له ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء»[3].

ويقول صاحب الكتاب في معرض حديثه عن الاستفهام الذي يبدأ باسم وتكون الغاية هي تنبيه المخاطَب:« هذا باب من الاستفهام يكون الاسم فيه رفعا لأنك تبتدئه لتُنبِّه المخاطب، ثم تستفهم بعد ذلك، وذلك قولك: زيدٌ كم مرةً رأيتَه، وعبد الله هل لقيتَه، وعمرٌو هلا لِقَيتَه »[4]، ولا يجوز أن تقول: زيدًا هل رأيت، ولا عمرًا أضربت؛ لأن ما بعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله« ولو أردوا الإعمال لما ابتدءوا بالاسم»[5].

ويقول في (باب الأمر والنهي):«وقد يكون في الأمر والنهي أن يُبنى الفعل على الاسم، وذلك قولك: عبدٌّ الله اضرِبْه، ابتدأت عبدَ الله فرفعته بالابتداء، ونبَّهت المخاطَبَ له لِتُعرِّفه باسمه، ثم بنيت الفعل عليه كما فعلت ذلك في الخبر»[6]

1) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص112

2) ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص332.

3) الكتاب، 1/ 81.

4) نفسه، 1/ 127.

5) نفسه، 1/ 128.

6) نفسه، 1/ 138.

والملاحظ عمومًا أنَّ (سيبويه) لا يقيم تحليله النحوي في معزل عن ملابسات القول وطبقاته المقامية، فنظريته النحوية قوامها المزاوجة بين المكونين الدلالي والتداولي، بين السياقين اللغوي وغير اللغوي.

وعلى هدي سيبويه سار ابن جني مؤكدًا دور المتكلم في الإعراب ؛ يقول: «وإنما قال النحويون عامل لفظي وعامل معنوي لِيُرَوْكَ أنَّ بعض العمل يأتي مسبّبا عن لفظ يصحبه كـ: مررت بزيد وليت عمرا قائم وبعضه يأتي عاريا من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بالابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم. هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول. فأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا شيء غيره. وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لَمَّا ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامّة اللَّفظ للَّفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ»[1]

إنَّ عناية «ابن جني» بالمتكلم في هذا النص تبدو واضحة المعالم بيِّنة القسمات، فهو يقر بمنزلة المتكلم من العمل الإعرابي وأنَّ « تصنيف العوامل يهدف إلى تعليل الإعراب في التركيب. فمنهجهم[النحاة] وتجريدهم للمعطيات اللغوية أفضى- بهم إلى التأصيل والتقعيد والتجريد»[2].

أما (ابن هشام) فقد قسم الجملة على هدي من السياق اللغوي[3] إلى: جملة كبرى وجملة صغرى؛ أما الأولى فهي: «الاسمية التي خبرها جملة نحو: زيد قام أبوه وزيد أبوه قائم»[4]؛ أما الصغرى فهي: «المبنية على المبتدأ، كالجملة المخبر بها في المثالين».[5]

ويرى أن الجملة قد تكون صغرى باعتبارين: «زيد أبوه غلامُهُ مُنطلق، فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، وغلامه منطلق صغرى لا غير، لأنها خبر، وأبوه غلامه منطلق

1) ابن جني، الخصائص 1/ 109-110 .

2) المنصف عاشور ، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان،ص265.

3)ينظر: عبد النعيم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين دراسة نحوية دلالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية- مصر، ط1، 2007 م، ص114.

4) ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وتعليق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1425هـ -2005 م، ص361.

5) نفسه.

كبرى باعتبار غلامه منطلق و صغرى باعتبار جملة الكلام [...] ما فُسرت به الجملة الكبرى هو مقتضى كلامهم»[1].

إذن، أدرك النحاة أثر السياق والمقام في فهم الجملة؛ فهي:« خاضعة لمناسبات القول والعلاقة بين المتكلم والمخاطب، ولا يتم التفاهم في أي لغة إلا إذا روعيت تلك المناسبات، وأخذت العلاقة بين أصحابها بنظر الاعتبار، ولن يكون الكلام مفيدًا، ولا الخبر مؤديا غرضه ما لم يكن حال المخاطب ملحوظا، ليقع الكلام في نفس المخاطب موقع الاكتفاء والقبول»[2]

حاصل النظر فيما مضى: أنَّ السياق بنوعيه كان قطب الرحى في المنظومة النحوية وقد أكسب هذا الاهتمام بالسياقين اللغوي وغير اللغوي العربية تنوعا وثراء في الأساليب اللغوية.

1 . السياق عند البلاغيين:

لم يهمل صاحب نظرية النظم السياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي، و نرى أثر ذلك النوع الأول واضح المعالم في تعريفه للنظم بقوله: «ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»[3]

فنظرية النظم التي أبرز معالمها عبد القاهر، وقام تصوره فيها على حديث مفصل حول ما تتميز به تآليف القرآن الكريم من بديع العبارة وإحكام النسج وثبات العلاقات بين عناصر التركيب في اتساق شديد يشير على قدرة الخالق وفضل إعجازه[4].

---

1) نفسه.

2)مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1406 هـ-1986 م، ص225.

3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد عبده، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1415 هـ-1994 م، ص15.

4) ينظر: وليد محمد مراد، (نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني)، دار الفكر دمشق، ط1، 1989 م، ص06.

فالنظم هو محصلة العلاقات السياقية التي تتغيَّر بتغير الظروف المحيطة بالمتكلم، بالتركيز على المضمون الشعوري لأفعال التعبير ومراعاة المرونة للعلاقة بين الشكل والمعنى بتفاعل العلامات اللغوية مع معاني النحو[1].

يولي (عبد القاهر الجرجاني) أهمية للسياق اللغوي الذي ترد فيه الكلمات ويرى أن لا مكان للتفاضل بين كلمتين إلا باعتبار مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني الكلمات التي تجاورها ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾[2]، فالمتأمل للآية يأسره لفظها ويُبهره فضلها ومبعث ذلك ارتباط ألفاظها ارتباطا وثيقا، فكل كلمة في سياقها تؤدي دلالة مرتبطة بالكلمة التي تليها، فقد نوديت الأرض ثم أُمرت، ثم نداء السماء وأمرها بما يخصها ثم قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة «فُعِلَ» الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر و قدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى﴿**وَقُضِيَ الْأَمْرُ**﴾ ثم ذكر الفائدة من هذه الأمور وهي﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾، ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة، هذه الخصائص جامعة تجعل المتلقي يشعر بالإعجاز لما بين الألفاظ من اتساق عجيب[3].

ولعل هذه الرؤية تجعل لعبد القاهر الجرجاني بوادر السبق في تأسيس النظرية السياقية[4]، التي تقوم على العلاقات الرابطة للوحدات اللغوية. إنَّ القيمة الجمالية للفظة المفردة لا تبدو في« ذاتها فحسب بل من خلال ما تؤديه من معنى في إطار علاقاتها بغيرها

---

1)ينظر: صالح بلعيد، نظرية النظم، دار هومة بوزريعة، الجزائر، 2002 م، ص160.

2)هود/ 44.

3)ينظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص47-48.

4)يقول فيرث: «إنَّ المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوي»، أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص68، وعبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1422هـ- 2002 م، ص212.

وتفاعلها مع سياقها، ونحن نلحظ من علاقات الألفاظ وتفاعلها ما يمكن أن يلحظه الإنسان من علاقات الود والتنافر والتأثير والتأثر التي تقوم بين الأخلاء والفرقاء»[1].

ولعل فكرة الترابط بين الألفاظ التي تؤدي إلى اتساق المعاني تحيلنا إلى إحدى أهم القضايا وأشدها ارتباطا بنظرية النظم ألا وهي فكرة التعالق أو التعليق، التي عدَّها الجرجاني أساسًا رئيسا لها؛ يقول: «معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، و جعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم، وفعل، وحرف وللتعليق فيما بينها طرق معلومة»[2]. فلا نظم في الكلام -حسب عبد القاهر- حتى يعلق بعضها ببعض.[3]

يتضح جليا من خلال النصوص السابقة أن الجرجاني كان شديد العناية باستعمالات اللغة، وما اهتمامه بالنظم وخصائصه والتعليق بين الكلم إلا دليل واضح على نظرته الشمولية، ومنهجه القويم. فقد رسم هذا الرجل «طريقًا جديدًا للبحث اللغوي تجاوز أواخر الكلم وعلامات الإعراب، وبيَّن أنَّ للكلام (نظما) وأن رعاية هذا النظم واتباع قوانينه هي السبيل إلى الإبانة والإفهام وأنه إذا عدل بالكلام عن سنن هذا النظم لم يكن مفهما معناه ولا دالا على ما يراد منه»[4]

وقد خرج في حديثه عن الإعجاز من بلاغة العبارة إلى بلاغة السياق، فنظر إلى الجملة أو العبارة نظرة شمولية، فكل منهما جزء من كل يجب النظر إليه وفقا لمقتضيات الاتصال والسياق[5]، مما يجعل هذا الجهد يصب في مجرى الدراسات اللسانية الحديثة التي تعنى بالسياق وملابسات القول.

---

1) أحمد سعد، سمط الدهر قراءة في ضوء نظرية النظم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة- قطر، ومطابع دار الشرق، ط1، 2006 م، ص14.

2)دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص15.

3)ينظر نفسه.

4)إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، دار الآفاق العربية القاهرة، (د.ط)، 1423هـ-2003 م، ص16.

5)ينظر: عبد القادر المهيري، (مساهمة في التعريف بآراء عبد لقاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة)، حوليات الجامعة التونسية، ع11، 1974م، ص83-104.

لم تكن عناية عبد القاهر بالسياق اللغوي فحسب، بل اهتم أيضا بالسياق غير اللغوي فتحدث عن الأثر النفسي ودوره في نظم الكلم؛ يقول:« فأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس»(1).

تتغيَّر دلالات التراكيب وتتباين مقاصدها بتعدد المقامات وتباينها، فالمعاني لا تتعين إلا بحسب مقاماتها وكذلك التراكيب، وقد أكد عبد القاهر في هذا السياق ضرورةَ الاستعانة في التحليل بالعوامل التداولية-غير اللسانية- كالمقاصد والأغراض التي من أجلها أنشئ الكلام، ومراعاة الظروف والملابسات التي تحيط بالحدث الكلامي. فبذلك يحسن الكلام وتكون المزية؛ يقول:« واعلم أن لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام [...] وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال إنه قُدم للعناية ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ولِمَ كان أهم [...] وكذلك صنعوا في سائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه، إلا نظرك فيما غيره أهم لك»(2).

و يستحضر عبد القاهر عناصر الخطاب من متكلم ومخاطب ورسالة في توصيف الخبر؛ إذ يتعذر أن تنفصل الملفوظات عن لافظيها؛ يقول: «ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفي، والإثبات يقتضي مثبتا ومثبتا له، والنفي يقتضي منفيًا ومنفيا عنه فلو حاولت أن يتصور إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مثبت له ومنفي عنه حاولت ما لا يصح في عقل ولا يقع في وهم»(3)

إنَّ توصيف (الجرجاني) للخبر توصيف دقيق بديع فقد استحضر عناصر الخطاب الثلاثة: المتكلم والرسالة والمخاطَب وما تحيل إليه الرسالة من وقائع في الخارج على سبيل الإثبات أو النفي، فيحتاج الخبر إضافة إلى المخبر به ومخبر عنه إلى مُخبِر أي متكلم يصدر عنه هذا الخبر؛ يقول: «وذلك أنه كما لا يتصور أن يكون ههنا خبر حتى يكون مُخَبَرٌ به

1)دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص51.

2) نفسه، ص86-87.

3) دلائل الإعجاز، ص337.

ومُخَبَرٌ عنه، كذلك لا يتصور أن يكون خبر حتى يكون له مُخْبِرٌ يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه وتعود التبعة فيه عليه، فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقًا والكذب إن كان كذبا. أفلا ترى أن من المعلوم أنه لا يكون إثبات ونفي حتى يكون مثبت وناف يكون مصدرهما من جهته، ويكون هو المرجيَّ لهما، والمبرم والناقض لهما، ويكون بهما موافقًا ومخالفاً ومصيبًا، ومخطئًا ومحسنًا ومسيئًا»[1].

إنَّ عناية الجرجاني بالمتكلم في هذا النص تبدو بيِّنة القسمات، فقد خوَّل الجرجاني المتكلم دورًا جللا في عملية الإسناد الخبري وكذلك في سائر المعاني النحوية الأخرى، فأقحمه في البنية النحوية الأساسية جاعلا له موضعا قارًّا يتصدَّر الكلام سواء أَعُجِّم فعل المتكلم أم جُرِّد، وسواء أكان السياق اللغوي مُتَمَحِّضًا لدلالة الخبر، أم مصروفًا تلقاء الإنشاء، فلا تقوم العبارة مقطوعة النسب عن مُنشئها بحال من الأحوال.

ولم يهمل عبد القاهر دور المخاطَب فهو حاضر عنده بوصفه أحد مقومات بناء الفعل التواصلي، فإذا أرسلت بصرك في فصل: (القول على فروق في الخبر) وجدت عنايته بالمخاطَب مرجعا فاصلا تفرق به بين قولك: زيد منطلق وزيد المنطلق والمنطلق زيد؛ يقول: «اعلم أنك إذا قلت زيد منطلق، كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقك كان لا من زيد ولا من عمرو فأنت تفيده ذلك ابتداء، وإذا قلت: زيد المنطلق كان كلامك مع من عرف أن انطلاقا كان إما من زيد وإما من عمرو فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره، والنكتة أنك تثبت في الأول الذي هو قولك: زيد منطلق فعلا لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو (زيد منطلق) فعلا قد علم السامع أنه كان ولكنه لم يعلمه لزيد فأفدته ذلك»،[2] فمن الوضوح بمكان مدى وقوف عبد القاهر على الفروق الدقيقة في الخبر، بالنظر إلى المعنى الذي نشأ عن اختلاف صورة التركيب وربط ذلك بالمُخاطب[3].

فبمقدار العناية بالمخاطب ينشئ المتكلم كلامه ويبني عباراته دفعا للتوهم عن السامع، فبمقدار وضوح العبارة تتضح الدلالة؛ «ألا أنك لا تقول: ما أتاني إلا رجل، إلا حيث

1) السابق، ص337-338.

2) دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص126.

3) لمزيد من التوسع ينظر: عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص391-392.

يتوهم السامع أنه قد أتتك امرأة ذاك لأن الخبر بنقض النفي يكون حيث يراد أن يقصر الفعل على شيء وينفي عما عداه، فإذا قلت: ما جاءني إلا زيد، كان المعنى أنك قد قصرت المجيء على زيد ونفيته عن كل من عداه وإنما يتصور قصر الفعل على معلوم، ومتى لم يُرَدْ بالنكرة الجنس لم يقف منها السامع على معلوم حتى يزعم أني أقصر له الفعل عليه وأخبر أنه كان منه دون غيره»[1].

ومن المواطن التي يراعى فيها المخاطَب عند القدامى باب الحذف[2]، فقد وقف الجرجاني على الفروق الموجودة في مسائل الحذف انطلاقا من مبدأ (ترك الذكر أفصح من الذكر)، واستطاع النفاذ من التأليف أو الصياغة إلى معرفة سبب اختيار الحذف وترك الذكر، والمسألة مرتبطة بالنسبة له بغرض المتكلم الذي يقوم بصياغة التراكيب اللغوية التي تتلاءم مع الدلالة النفسية الكامنة في نفسه، والتأليف اللغوي الذي يقدم للمخاطب صورة منطوقة مسموعة لقصد المتكلم، وتأتي بعدها مهمة المخاطب لتدقيق النظر في تلك العلاقات النحوية وبيان الفروق بينها وتعليل تفضيل بنية على أخرى[3].

الحذف والذكر مرتبطان بغرض المتكلم وبعلم المخاطب بهذا الغرض، واشْتُرِط في وقوعهما أمران:[4]

الأول: تحقق شرط الصحة النحوية.

الثاني: حس المخاطب، وذوقه، وقدرته على تقدير قيمة ذلك الحذف.

إذ المتكلم لا يذكر في كلامه إلا ما كان يعلم أن المخاطب يحتاج إلى معرفته ليتبين الفائدة منه، معتمدا في ذلك على قدرة المستمع على استحضار المحذوف إما لوضوحه أو لقربه أو لشهرته، فتكون عناية المتكلم بالكلام على حسب حال المخاطَب من الإدراك، وعلى قدر

---

1) دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص105.

2)يعرف الجرجاني الحذف بقوله: «هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق و أتم ما تكون بيانا إذا لم تبن» نفسه، ص106.

3) ينظر : سعيد حسن البحيري ، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ص 247– 248.

4) ينظر: نفسه، ص 251.

مشاركته له في بعض الفوائد والمعلومات، فيضمر ما علمه المخاطَب، ويظهر ما جهله وغاب عنه[1].

إنَّ المتكلم لا يحتاج إلى ذكر تفصيلات ما يشاهده المخاطَب إذا كان هذا الآخر يرى رأي العين ما يتحدث عنه المتكلم، فلا يحتاج إلى ذكر تفصيلات للمخاطب هو في غنى عنها، وعلى هذا الأساس يعمد المتكلم إلى الاختصار في كلامه فيذكر منه ما كان بالاهتمام أولى وبالإفهام أغنى ويحذف سوى هذا[2].

فعدم التقيد بردود تكون على قدر من السؤال المطروح يجعل الحذف واجبا مفروضا ولاسيما إذا كانت له من دواعي عدم الذكر ما يجعل الذكر غريبا غير مستساغ.

إنَّ المتأمل لجهود عبد القاهر، يدرك أنَّ للرجل رأيا حصيفا وعناية فائقة بالسياقين اللغوي وغير اللغوي، فاختلاف التراكيب إنما هو تحويل إجباري يقتضيه المقام الذي تتولد فيه هذه التراكيب فـ«بغياب المقام وبدون معرفة المقاصد لا يمكن الاستدلال بكلام المتكلم على ما يريده، وإذا كان سر الكلام وروحه في إفادة المعنى، فإن كمال هذه الإفادة في البلاغة»[3].

محصِّلة ما سبق أنَّ الجرجاني أسهم أيما إسهام في مجال العناية بالسياقين اللغوي وغير اللغوي ويتجلى إسهامه هذا في العناية بالمقاصد وسياقات استعمالاتها اللفظية وغير اللفظية، والسياقات القائمة داخل الخطاب وخارجه.

وقد اقتفى (السكاكي) أثر عبد القاهر الذي تتراءى عنايته بهذه المفاهيم في أكثر من موضع، ومن ذلك حديثه عن مستويات التحليل في إطار نظرية عامة سماها (علم الأدب)؛ يقول: «والذي اقتضى عندي هذا هو أن الغرض الأقدم من علم الأدب لما كان هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب وأردت أن أحصل هذا الغرض[...] لا جرم أنَّا حاولنا أن نتلو عليك في أربعة أنواع مذيلة أخر مما لابد من معرفته في غرضك لتقف عليه

1) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص112.

2) ينظر: بان الخفاجي، مراعاة المخاطب في النحو العربي، ص 62.

3) منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، ص37.

ثم الاستعمال بيدك، وإنما أغنت هذه لأن مثارات الخطأ إذا تصفحتها ثلاثة المفرد و التأليف وكون المركب مطابقا لما يجب أن يتكلم به»[1].

مما لاخفاء به أنَّ نص (السكاكي) يُظهر جليا المستويات الأساسية للتحليل عنده، وهي ثلاثة:

1- **مستوى المفرد**: الذي يعد جوهر الدراسات المعجمية والصرفية.

2- **مستوى المركب**: وميدانه علم النحو.

3- **مستوى المقام**: ويعد قسما مشتركا لعلمي المعاني والبيان.

وعلى ضوء المستوى الثالث الذي يُعنى بالمقام يعرف السكاكي علم المعاني بقوله: «اعلم أنَّ علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقضي الحال ذكره»[2]

إن حضور مسألة وجوب مراعاة المتكلم لمقامات التكلم يبدو واضحا في هذا النص؛ فالمقام هو الذي يقتضي تركيبا ويقصي آخر، وليس للمتكلم الخيار لأنه «يختار [المتكلم] من أساليب البيان ما يناسب الوفاء بمقصده وضوحا أو خفاء حسب ما يقتضيه المقام، بسبب قصور الحقيقة عن إفهام المراد إفهاما يناسب المقام فتمس الحاجة إلى استعمال الألفاظ في غير معانيها الوضعية، يكون المطابقة لمقتضى الحال لا تتحقق إلا بهذه الأساليب»[3].

وحري بنا أن نشير إلى أن حديث (السكاكي) عن العمليات التركيبية مثل التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإظهار والإضمار، والوصل والفصل، والإيجاز والإطناب، هو حديث في حقيقته عن حيثيات تداولية تعنى بالسياق بنوعيه، فقد تعرض (السكاكي) للمقام والمقال والمقولة المشهورة (لكل مقام مقال)؛ يقول: «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام ذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار،

---

1) مفتاح العلوم، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1411 هـ-1990 م، ص5.

2) نفسه، ص91.

3) منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية ،ص51.

ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب ، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»[1]

إن الذي يجيل بصره في هذا النص يدرك أن لمقامات الكلام ومقتضيات الأحوال القول الفصل في وضع التراكيب وفهم المعاني، وما هذا ببعيد عن المفهوم الحديث للغة، فمحتوى الكلام وشكله ينبغي أن يكونا مطابقين لما يقتضيه الحال، فمقامات الكلام متباينة و تبعا لها يتباين المقال ويتفاوت.

وفي هذه الدعوة تشابه مع ما يلح عليه علم الدلالة الوصفي من ضرورة ربط النشاط اللغوي بالسياق أو الموقف الاجتماعي الذي على ضوئه تتحد الدلالة؛ لأن الكلام إذا كان في معزل عن سياقه عُدَّ ضربا من الضوضاء والعبث الذي لا معنى له، لذلك كانت الصلة وثقى بين الكلام والموقف أو المقام الذي ينبثق فيه، وهي المسألة التي تفطن إليها (السكاكي) ولم يغفل عنها [2].

وقد اقتفى (القزويني) أثر (السكاكي)، مصنّفا المقامات وفق ما يلي:[3]

1- **بناء العبارة وتركيبها**: فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف.

2- **مقام المخاطب**: فالخطاب الموجه للذكي يباين الخطاب الموجه إلى الغبي.

فعلى المتكلم أن يكون على دراية و علم بأحوال المخاطَب والمقام الذي يجري فيه الحدث الكلامي؛ فينبغي «للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلامًا، ولكل حالة من ذلك

1) مفتاح العلوم ،ص95

2) ينظر: حسين طبل ، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1418هـ- 1998 م، ص194-195 ، وعبد المنعم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، دراسة لغوية نحوية دلالية، ص168-169، وتمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1418هـ-1998 م، ص337

3) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، راجعه وصححه وخرّج آياته بهيج الغزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ-1988م، ص13.

مقامًا حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقـدار المقامـات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[1]

وتبدو عناية الجاحظ بالمقام الاجتماعي واضحة المعالم في قوله:«وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»[2]، أدرك الرجل ما للمقام من أهمية في العملية التواصلية فمراعاة الموقع الاجتماعي للمخاطَب يعد من العناصر الأساسية التي تُبنَى عليها العبارة.[3]

فلا مندوحة إذا من الوقوف على السياق، فعلى ضوئه يتحقق التفاعل بين الذات والموضوع، ولا غرو في ذلك فلكل مقام مقال.

حاصل النظر فيما مضى أنَّ عناية القدامى بالسياق تتقاطع مع الدراسات اللسانية الحديثة التي أولت السياق كبير اهتمام بوصفه مسألة ضرورية وحاسمة في مجال دراسة اللغة؛ إذ يمكنُّنا من تحديد العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والكلامي، فالاستغناء عنه يجعل قناة التواصل متوترة، فغالبا ما يضللنا المعنى الحرفي للملفوظات في غياب القيمة التلفظية، فالمعاني الحرفية للكلمات ما هي في الواقع إلا قالب تنصهر في إطاره الملامح النطقية كالنبر والتنغيم، والخارج لغوية كالإماءات والإشارات[4]

فعناية القدامى بالسياق تعكس تعاملهم مع اللغة بوصفها كائنا حيا، فربطوها بالمقامات التخاطبية التي تُسيج العبارة، وذلك الذي جعل للسياق دورا فارقا في استخلاص المعنى المراد.

وقد أبانت دراسات القدامى-عموما- في سبيل الوصول إلى المعنى عن علو كعبهم وبعد نظرهم وإدراكهم أنَّ السبيل الأقوم للوقوف على المعنى المقصود هو عدم اهمال السياق والملابسات التي تحيط بالحدث الكلامي، فكانت بذلك عنايتهم بالسياق واضحة لا ينكرها ذو نظر.

---

1) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1418هـ-1998م، 1/ 138-139

2) نفسه، 1/ 144

3)ينظر: فاتح زيوان، خصوصيات المقام في الخطاب عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة» ، مجلة البحوث والدراسات، المركز الجامعي الوادي، العدد 06، جمادى الثاني 1429هـ- جوان2008 م، ص67.

4)ينظر: علي أيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، ص62-63.

قائمة المراجع

- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، دار الآفاق العربية القاهرة، (د.ط)، 1423هـ-2003 م.
- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (ط2)، (د.ت).
- ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وتعليق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1425هـ -2005 م.
- أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان الرباط- المغرب، ط1، 1427هـ-2006 م.
- أحمد سعد، سمط الدهر قراءة في ضوء نظرية النظم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة- قطر، ومطابع دار الشرق، ط1، 2006 م.
- بنعيسى أزاييط، المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي (البنية والقيمة التنجيزية) مقاربة تداولية لسانية، أطروحة دكتوراه مخطوطة، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس-المغرب، 1417هـ-1418هـ/ 1996 م- 1997م.
- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1418هـ-1998 م.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1418هـ-1998م.
- حسين طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1418هـ-1998 م.
- خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، سلسلة اللسانيات، مج 15، جامعة منوبة، كلية الآداب واللغات، والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ-2001 م.

- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، راجعه وصححه وخرّج آياته بهيج الغزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ-1988م.
- سعيد حسن البحيري ، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب القاهرة، (ط1)، 1426هـ- 2005م.
- السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي)، مفتاح العلوم، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1411 هـ-1990 م.
- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، (د.ت).
- صالح بلعيد، نظرية النظم، دار هومة بوزريعة، الجزائر، 2002 م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، (ط1)، 1998م.
- عبد الحليم بن عيسى، (المرجعية اللغوية في النظرية التداولية)، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ودار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، العدد 01، 1429هـ-ماي 2008 م.
- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، (د.ط)، (د.ت).
- عبد العزيز بنعيش، التواصل بين القصد والاستقصاد مقاربة تداولية لفاعليتي التدليل والتأويل، أطروحة دكتوراه مخطوطة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ظهر المهراز، فاس-المغرب، 1424هـ-1425هـ/ 2003 م-2004 م.
- عبد القادر المهيري، (مساهمة في التعريف بآراء عبد لقاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة)، حوليات الجامعة التونسية، ع11، 1974م.
- عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، 1998م.
- عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1422هـ- 2002 م.

- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد عبده، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1415 هـ-1994 م.
- عبد النعيم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين دراسة نحوية دلالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية- مصر، ط1، 2007 م.
- علي أيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، (ط1)، 1421هـ-2000م.
- فاتح زيوان، (خصوصيات المقام في الخطاب عند القدماء في ضوء الدراسات الحديثة) مجلة البحوث والدراسات، المركز الجامعي الوادي، العدد 6، جمادى الثاني 1429هـ- جوان2008 م.
- محمد سالم صالح، الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006 م.
- منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 1432هـ-2011م.
- المنصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، سلسلة اللسانيات، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، (ط2)، 2004م.
- مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1406 هـ-1986 م.
- وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر دمشق، ط1، 1989 م.

-لندن


دار ومكتبة البصائر
لبنان

مؤسسة السياب
لندن

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

السياق في الفكر البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني

د. مصطفى عطية جمعة جودة•

مدخل:

يمثّل السياق في الدراسات اللغوية والبلاغية والأدبية – وأيضا العلوم الإنسانية – الماء الذي يتدفق في ثنايا البحث، قد لا تتم الإشارة إليه مباشرة، ولكنه حاضر بقوة في أي قراءة تغوص في مسالك النص، وتطوف بدروبه، وتطمح إلى توليد المزيد من الدلالات والمعاني والمرامي والرسائل، وتروم صياغة المصطلحات وتشكيل النظريات، فالسياق هو الحاضر الغائب في وعي الباحث والمنظّر والدارس والطالب.

وإذا كانت العلوم اللغوية الحديثة قد درست السياق، وحددت طرائقه وأبعاده، فلا يعني أنها أوجدته من عدمٍ، وإنما بلورته بشكل أوضح، فأبانته، ونصّت على إجراءات وآليات تُعين على فهمه، وما علينا إلا أن نقرأ محددات السياق في تنظيراته الحديثة، ومن ثم إعادة قراءة تراثنا العظيم في هديه، ناظرين في سبل تعامل علمائنا القدامى معه، ومدى رسوخه في وعيهم، واعتباره في بحوثهم.

وبعبارة أخرى، فإن كثيرا من العلوم الإنسانية الحديثة وجدت جذورا فيما أبدعته قرائح علمائنا القدامى، فهي ليست نبتة جديدة في أرض جديدة، وإنما غصون متفرعة لغرس قديم، وهذا المراد في بحثنا، أن نمسك غصنا من شجرة تراثنا البلاغي، متتبعين موطن تفرّعه، ناظرين في ساقه، متوقفين عند جذوره؛ لنعلم جهود علمائنا القدامى في الفهم والبحث والجد والمثابرة؛ مما جعلهم منتجين لحضارة زاهية، مؤسسين لثقافة راسخة. فأي فكرة مستحدثة قد يكون أهل التراث تعرضوا لها، وساهموا في ترسيخها وفق ما توافر في زمنهم من علوم وآداب وفنون، مما يعني أننا نقف على أرض معرفية تراثية صلبة، تدفعنا لمناقشة الآخر – الحضاري- إن لم يكن بندية، فسيكون بتقديم إضافة إلى

• موجه فني اللغة العربية، وخبير مناهج في وزارة التربية، وأستاذ منتدب في كلية التربية الأساسية، قسم اللغة العربية ، التعليم التطبيقي.

علومه، ليكون تراثنا إضافة للمعاصر، والمعاصر كاشفا عن جواهر التراث.

في ضوء هذا، جاءت هذه الدراسة، ترنو إلى قراءة – ولو أولية – للسياق عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، مستعرضة في محاورها جهوده البلاغية، متبينة معالم السياق في فكره على مستوى: النص، والفقرة، والعبارة، والمفردة؛ تمتاح من كتابيه: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ما يعزز فرضياتها البحثة.

أسأل الله العلي القدير، أن يكون جهدنا المتواضع في الدراسة مساهما في تقديم إضافة معرفية، تشكل نقطة إضاءة تنير للآخرين المزيدَ من الرؤى، فهو في النهاية جهد من جهود، ولبنة من لبنات، آملين مستقبلا أن يكون البناء سامقاً، والشجر وارفا، والثمر آكَدا.

تمهيد

تميز عبد القاهر الجرجاني[1] بامتلاكه منهجية واضحة في فكره البلاغي والتي بلورها في نظرية النظم التي اُشْتهر بها. ولاشك أن أية نظرية نصية، تتوخى اكتمال الطرح والرؤية ودراسة بنية النص ودلالاته، لابد أن يكون السياق Context جزءا أساسيا في تكوّنها، سواء تم التعبير عنه بشكل تنظيري مباشر أو عبر ثنايا شرحها في أمثلتها وشواهدها وتطبيقاتها؛ فلا يمكن تحليل النص الأدبي عبر بنائه اللغوي فقط؛ لأن المعنى لا يفهم عن طريق اللغة وحدها، فلابد من دراسة السياقات المختلفة التي يمكن أن ترتبط بما هو

1) عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ولِد ببلدة (جرجان)، وهي إحدى المدن المشهورة، والواقعة بين طبرستان وخراسان، وكان فقيها أشعريا شافعيا ومتكلما أيضا، وتعلّم على يد أبي الحسين بن محمد بن الحسن الفارسي، وهو ابن أخت أبي علي الفارسي اللغوي المعروف، وعُدّ أبو الحسن بين العلماء إماما للنحاة بعد أبي علي الفارسي، وقد عكف عبد القاهر على دروس أبي الحسين الذي نزل ببلدته، مما جعله بارعا في علم النحو، ومن ثمّ ألّف كتابه (العوامل المائة)، وإن كانت شهرته جاءت من خلال مؤلفاته البلاغية، وتوفي عام 471 هـ وقيل عام 474هـ.
للمزيد من التفصيل عن حياة الجرجاني انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد (عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير (دمشق – بيروت)، ط1، 1406هـ، 1986م، ج3، ص340، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي (جمال الدين أبي المحاسن)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1348هـ، 1929م، (المكتبة الوقفية للكتب المصورة) ج5، ص108.

خارج النص، أو في النص نفسه، وأوجه المعطيات الدلالية المتعددة المتولّدة عن التأمل السياقي.

في ضوء هذا، نحاول قراءة جهود عبد القاهر ورؤاه في التنظير البلاغي وتطبيقاته من منظور (السياق)، وكيف كان وعيه حاضرا لهذا البعد، الذي هو سمة أساسية في فكر عالم بلاغيٍّ تعامل مع الشواهد النصية من منظور كلّي، فلم تشغله الجزئيات، ولم تأخذه المصطلحات عن الغوص في سياق الشواهد، ليقتنص ما يمكن اقتناصه على مستوى اللفظة والتركيب والعبارة والفقرة، وهو ما ساهم في تشكّل نظريته، وتدعيمها بأمثلة جعلتها قوية الحجة، ناصعة الرؤية.

الفكر البلاغي عند الجرجاني:

كان لعبد القاهر الجرجاني جهود ملموسة في علمي المعاني والبيان، عبر ما سطّره في نظريته العميقة عن النظم القرآني، والتي طرحها في كتابه (دلائل الإعجاز)، متناولا فيها علم المعاني، ثم دراسته المعمقة لعلم البيان ومباحث من علم البديع في كتابه (أسرار البلاغة).

فقد انطلق من دراسته للجزئيات والمتناثرات والمفاهيم البلاغية مستفيدا من تبحّره في علم النحو، ليصل إلى نظريته الكلية، والتي يمكن البناء عليها وتطويرها لتكون نظرية كبرى في دراسة النص، خاصة أنها نابعة من صميم الثقافة العربية الإسلامية، باستنادها إلى النظم القرآني فهما وبناء وتطبيقا، وذات تأصيل نظري مسبق في علم الكلام، لذا يمكن القول إن الجرجاني في نظريته يمثّل الرؤية الكلية التي يستنبطها العالِم من التأمل الطويل والبحث الدائب في الأمثلة والشواهد، فـ «العلم هو صورة المعلوم مأخوذة عنه بواسطة الإدراك كما تؤخذ الصورة الشمسية بالآلة المعروفة، فإن كان المعنى المنتزع من الجزئيات قانونا كليا يرشد إليها، فهو القاعدة، وإن كان صورة تناسبا وتقربها من الفهم فهو المثل. (ذلك أن) القاعدة الكلية هي صورة إجمالية للمعلومات الجزئية، والأمثلة والشواهد صور

تفصيلية لها»[1]. وهذا سبب تميز الجرجاني، حيث وُفِّقَ في إبداع نظريته مستندا إلى موسوعيته: لغويا وبلاغيا وفقها وتفسيرا ونظريات كلامية، فمصطلح النظم نفسه كان شائعا في بيئة الأشاعرة، إذ كانوا يعللون إعجاز القرآن بنظمه، وأن الجاحظ أول من وضع هذا الاصطلاح، وعلل به أوجه الإعجاز، وشاركهم القاضي (عبد الجبار) في الرأي، مؤكدا أن الأسلوب والأداء والصياغة النحوية للتعبير هي سبب الإعجاز وليس الفصاحة (حسن اللفظ والمعنى) على نحو ما ذكر المعتزلة[2]. ومعلوم أن المتكلمين اختلفوا في بيان أوجه الإعجاز في القرآن، فهناك من رأوه معجزا بذاته، بمعنى أن البشر عاجزون بطبيعتهم عن الإتيان بمثله، وآخرون رأوه معجزا بتدخل الإرادة الإلهية التي منعت العرب وصرفتهم عن الإتيان بشيء مثله، ويعرف هذا الرأي بـ (القول بالصرفة)[3].

ويُعَدُّ القاضي عبد الجبار مؤصِّلا لنظرية النظم، حيث قال: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في إفراد لكلام، وإنما تظهر في الكلام **بالضم** على طريقة مخصوصة، ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ»[4]، ويكاد يكون مفهوم **الضم** مساويا في الدلالة **للنظم**، إن لم يكونا في حقل دلالي واحد، يعني أن العبرة بالصياغة اللفظية المكتملة، والتي يسبقها قصد المتكلم (على طريقة مخصوصة).

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فمن الملاحظ أن هناك تداخلا في بحوث الجرجاني في كتابيه؛ لعلوم البلاغة البيان والبديع والمعاني في ثنايا مباحثه، دون تفرقة واضحة بين مباحث المعاني والبيان، على نحو ما يقول في (دلائل الإعجاز): «إنك لا ترى علما هو

---

1) مقدمة الشيخ رشيد رضا، لكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، التي نشرها الشيخ في كتاب أسرار البلاغة، وأعاد المحقق: محمود محمد شاكر (أبو فهر) نشرها في تحقيقه لكتاب أسرار البلاغة، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ط1، 1412هـ، 1991م، ص14.

2) البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ص161.

3) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986م، ص76. ويعود القول بالصرفة إلى المعتزلي الشهير إبراهيم بن سيار، المتوفي 231هـ.

4) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي، ت 415هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج16، ص199.

أرسخ أصلا، وأبسق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا، من علم البيان، الذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشى، ويصوغ الحلى.. والذي لولا تحفّيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة»[1].

ويعود التداخل إلى كون علوم البلاغة (البيان، البديع، المعاني) غير مكتملة بعد في زمنه، على نحو ما تم بعد ذلك في مرحلة متأخرة على يد السكّاكي (ت626هـ) والخطيب القزويني (ت 739هـ) ومن تبعهما، باستقلال علمي البيان والبديع عن المعاني، مع مزيد من التحديد في المصطلحات والمفاهيم.

أيضا، فإن مصطلح (البيان) في الحقبة السابقة لعبد القاهر وحتى عصره كان اسما جامعا ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية الإفهام أو التبليغ، بل أيضا لكل ما به تتم عملية الفهم والتلقي أو ما يمكن تسميته بـ (التبيّن)[2]. مما يرسّخ في وعينا المنطلقات الثقافية العربية والإسلامية لنظرية عبد القاهر، وأنه لم يكن معنيا بالتقعيد والتنظير مثلما فعل البلاغيون اللاحقون عليه، وإنما كان مهتما بتحويل طروحات المتكلمين السابقين إلى تطبيق ناصع البرهان على الشواهد من الآيات والأشعار.

لقد نجح الجرجاني في بناء كتابه على أساس نظرية النظم، قارئا وباحثا وموظفا الكثير من الآيات القرآنية والشواهد الشعرية بتحليل لغوي وبلاغي عميق، مستخرجا منها مباحث علم المعاني، وتعددت – في ذلك - إشاراته إلى مصطلحات علم البيان، مثل: المجاز والاستعارة والتشبيه والكناية، وفعل ذلك أيضا في كتابه (أسرار البلاغة) الذي انصبّ على علم البيان، ولكنه تناول فيه – وبشكل تفصيلي - الجناس والسجع مقيدا بما يطلبه المعنى، رافضا التصنع والتكلف، يقول: «إنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا مسجوعا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه، واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلا، ولا تجد عنه حولا، ومن هاهنا، كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه وأحقه بالحسن

1) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تقديم وضبط وشرح " ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د ط، 1424هـ، 2003م، ص66.

2) بنية العقل العربي، الجابري، ص14.

وأولاه، ما وقع من غير قصد المتكلم إلى اجتلابه»[1].

إن تعدد المضامين والمباحث في الكتابين وتنوّعهما إنما يعبّر عن موسوعية الفكر البلاغي عند الجرجاني، مع اتساع وعمق في الطرح والمعالجة، فصاغ رؤاه بوضوح وعمّق تحليله بفهم، معتبرا أن التميز في الصياغة النصية يعود إلى براعة الأديب وتمكنه من الصياغة اللغوية والجمالية لما ينشئ، ودربته في الكتابة والتأليف، فلن يكون صدور الجناس والسجع بشكل متدفق غير متكلف، بدون خبرة ممتدة يمتلكها الأديب، ناتجة من براعته في السبك والصياغة.

وفي موضع آخر، يؤكد ما تقدم بقوله: «ولم أزل منذ خدمت العلم، أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة...، ووجدت أن المعول على أن ههنا نظمًا وترتيبًا، وتأليفا وتركيبا، وصياغة وتصويرا، ونسجا وتحبيرا، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه، سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها، وأنه كما يفضل هناك النظمُ النظمَ، والتأليفُ التأليفَ، والنسجُ النسجَ، والصياغةُ الصياغةَ»[2].

فالأسلوب البديع لا يعود إلى فصاحة الألفاظ وبلاغتها، وإنما إلى صورتها ونسجها الذي تظهر فيه، وعلى قدر براعة الأديب في إحكام بنائه النصي، تكون الألفاظ أكثر توهجا وإيحاء، وأوضح دلالة وتعبيرا.

فنظرية النظم كما شيدها عبد القاهر، تعبر عن مرحلة مهمة من مراحل نمو العقل المعرفي البياني العربي، أي نمو الوعي الذاتي، بعيدا عن التأثر بالمنطق اليوناني، فلم يكن له أثر في هذه النظرية كما ادعى البعض، فيمكن القول إنه طرح للـ (أنا) العربي الإسلامي، في مواجهة الآخر اليوناني الدخيل[3]. وقد وفق عبد القاهر في تطوير مستوى النقاش حول قضية اللفظ والمعنى، من العلاقة العمودية بين شقي الكلام، إلى العلاقة الأفقية بين الألفاظ بعضها مع بعض، والمعاني بعضها مع بعض، بين نظام الألفاظ ونظام المعاني،

1) أسرار البلاغة، ص11.

2) دلائل الإعجاز، ص91.

3) بنية العقل العربي، ص81. وهذا رد على ما ادعاه طه حسين وبعض المستشرقين من أن علم البلاغة العربية، تحوّل مع عبد القاهر من الأدب إلى الفلسفة، تحت تأثير " الغارة الهلينية" في العلوم العربية.

واستطاع في بحوثه إماطة اللثام عن معطيات تكشف عن الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية البلاغية، والنظر إلى النحو بوصفه رؤية شاملة، لا تجعل النحو أبوابا وفصولا، بل نظاما من العلاقات هو ذاته نظام العربية كلغة، وكنص، وكخطاب[1]، والجرجاني يرتئيه خصوصية في كيفية النظم، وطريقة مخصوصة في نسق الكلم مع وصف تلك الخصوصية وتبيانها[2].

السياق في الفكر البلاغي للجرجاني:

العلاقة وشيجة بين السياق والنص، فكلاهما مكمل للآخر، ولازم لوجود الآخر، فأي نص لابد أن يكون فيه سياق، سياق داخلي ناتج عن الدلالة الكلية للنص، والدلالات الفرعية له، والسياق الخارجي الذي يُقرأ النص من خلاله، عبر شبكة العلاقات الثقافية والاجتماعية والفكرية الذي أنتج النص فيها.

فالنص – شفاهي أو مكتوب- أساس عملية الاتصال والتواصل بين منشئ ومتلق، ومخاطِب ومخاطَب، خاضع للأجواء الثقافية والمواقف التي أنتجته كنص مكتوب، أو أقوال منطوقة، فلا تقتصر مهمة اللغة على توصيل الأفكار والانفعالات والتعبير عما في النفس والعقل، وإن كان هذا جزء من مهمتها، وإنما تتخطى ذلك، لتكون نشاطًا إنسانيًا خاضعًا لمجمل العوامل والظروف المؤثرة في هذا النشاط[3]، فالنصوص مدونة كانت أم محكية، يتم تركيبها عن قصد من قبل مؤلفيها، على هيئة وحدات كاملة متميزة، ذات بدايات ونهايات محددة، وإن كانت معظم النصوص في استخدامنا اليومي للغة ليست منظمة في نصوص متكاملة حسب ما نريد. أيضا، فإن جمل النص وأجزاءه والتعابير الكلامية المستخدمة؛ تعتبر ضمن الامتدادات الأوسع للنص، وضمن سياق وحداته

---

1) السابق، ص83.

2) دلائل الإعجاز، ص92.

3) العربية وعلم اللغة البنيوي، د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م، ص132، وأيضا: علم الدلالة (دراسة نظرية وتطبيقية)، د. فريد عوض حيدر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1999م، ص118.

الكلامية[1].

والنص في مجمله بناء من الجمل، وأجزاء الجمل، الذي يجمع بينها التماسك والترابط، والتماسك على نوعين: (تماسك شكلي) خاص بالعلاقات اللغوية المختلفة: النحوية والصوتية والصرفية والدلالية، و(تماسك المحتوى) الذي يشكل الرابطة المضمونية الجامعة لجمل النص[2].

أما عن مفهومُ السياق فهو شاملٌ لكافَّة القرائن التي تُسهم في عمليَّة الفهم لغويَّةً كانت أم غيرَ لغويَّة [3]. هذا على مستوى النص ككل، أما على مستوى الجملة، فيعني: مجموع النص الذي يُحيط بالجملة التي يُراد فهمها، وعليه يتوقَّف الفهم السليم لها، أو هو المحيط الذي أُنتِجت فيه العبارة[4].

فيُعَدّ السياق القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته. وبتعبير أدق: هو ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب سواء كانت القرائن مقالية أم حالية، فهو عبارة شاملة جامعة لكل دليل لفظي ومعنوي وحالي يفسر الغرض من الخطاب[5].

والقرينة المقالية يتضمنها النص نفسه في مفرداته وعباراته وتراكيبه، وتساهم في تشكيل المعنى المراد، وتعطي المزيد من الدلالات للألفاظ المفردة والجمل، والدلالة الكلية للنص. أما القرينة الحالية، فهي المرتبطة بفهم السياق النصي في ضوء المعطيات الثقافية والفكرية والاجتماعية خارج النص.

إن وعي عبد القاهر في نظريته بالسياق مرتبط بتحليل النظم القرآني بذكر السبب

---

1) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة د. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، ط1، 1987م، ص221.

2) السابق، ص219، 220.

3) الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس إدريس، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص 146.

4) الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، محمد إقبال عروي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع 35، السنة التاسعة (رجب 1422 ه/ أكتوبر 2001 م)، ص 7.

5) السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع، نجم الدين قادر كريم الزنكي، بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد (48)، ربيع 1428هـ، 2007م، ص41.

والعلة، وبعبارة أخرى: فإن التعليل النصي (النحوي واللفظي والبلاغي والدلالي) يستند إلى البرهان والدليل المفصَّل، يقول: «وجملة ما أردت أن أبينه في إعجاز القرآن أنه لابد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل، وهو باب من العلم، إذا أنت فتحته، اطّلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة، ورأيت له أثرا في الدين عظيما، وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل، وأنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى، ثم لا تهتدي إليه، وتُدِلَّ بعرفان ثم لا تستطيع أن تَدُلَّ عليه وأن تكون عالما في ظاهر مقلد، ومستبينا في صورة شاك»[1].

كلام عبد القاهر السابق يحوي أمورا عدة:

أولها: أهمية التحليل والتعليل للنظم القرآني، بشكل علمي (جهة معلومة، وعلة معقولة)، تنطلق من النص وإليه، أي يكون التحليل النصي مستندا إلى أسس ومنهجية علمية واضحة. «فالأدب خطاب نصي كلي، وليس وحدات جزئية مشتتة كما تصوره الأقدمون، فلم يستطيعوا التعرف الحيوي على خواصه الحقيقية، ومن ثم فإن غطاءه البحثي لابد أن يستوفي شروط الخطاب العلمي، حتى يتسم بكفاءة احتوائه وقدرة تمثّله، مما يجعله يكف في المقام الأول عن إصدار أحكام القيمة ليضع مكانها أحكام الواقع وقوانينه المتغيرة.. فالتجديد المبدع في الخطاب الأدبي لا يتجلى في الوحدات الصغرى، وإنما في الأبنية الكلية النصية»[2].

ثانيها: إن هذا التحليل يخدم الجميع، اللغوي والبلاغي في التعرف على أوجه الإعجاز في النظم والبناء، وعالم الشريعة (الفقيه، المفسر..) بالاستناد إلى معطيات نصية للنظم القرآني في تركيبته النحوية والبلاغية والدلالية، فتمنع الانزلاق إلى تأويل مخالف أو فاسد،

1) دلائل الإعجاز، ص95.

2) بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، دار الكتاب المصري (القاهرة)، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط1، 2003م، ص9.

أو فساد في الفهم والتفسير، وهي باب عظيم يربط ما بين التحليل النصي، والاستنباط الشرعي.

ثالثها: إن الوقوف على النظم القرآني بآليات ومباحث علمية واضحة، يكون حجة دامغة، لكل طالب علم وهدى، يبتغي التعرف على الإعجاز الرباني.

ويقول موضحا سبب عجز المشركين أمام القرآن في نص جامع لمراده في نظريته: «**أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه وإعلام، وتذكير وترغيب وترهيب ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا ، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه**»[1].

الحديث هنا يوضح بجلاء أن وعي عبد القاهر بالنظم القرآني لم يكن مقتصرا على دراسة النسيج اللغوي المعجز فقط، وإنما هو وعي بأن النص القرآني جامع للمعنى العظيم، والنسج البديع. فقد اتخذ من القرآن نموذجا معبرا عن رؤيته لبنية النص الأدبي، فالأمر لا يتوقف على جمال الصياغة، وإنما يسبقه ويواكبه ويتبعه المعنى / المضمون. كما أن مفهوم (الترابط / التماسك) في فكر الجرجاني والذي يعادل مفهوم النظم أو الضم، وهو سمة أساسية في النص المحكم وهي جزء أساس في درس السياق نصيا في مستوياته المختلفة، وقد جاء على أوجه ودرجات، كلها متلازمة، ولا يمكن قراءته بمعزل عن الآخر.

أيضا فإن استخدام الإمام الجرجاني عبارة: (**خصائص صادفوها في سياق لفظه**)؛ دال على وعيه الأولي بأن جزءا كبيرا من تلقي النص وفهمه متوقف على السياق، وأن استخدام السياق مقرونا باللفظ، لا يعني اللفظ المفرد، وإنما اللفظ بمعنى الكلمة المفردة والعبارة والنص، فكلها مشكّلة للنظم والنسج والبناء.

وهذا الوعي ليس مقتصرا على الجرجاني، وإنما كان مطردا في كثير من الكتابات

---

1) دلائل الإعجاز، ص94.

الشرعية في عصره[1]، باستعمال لفظة السياق ومترادفات له من مثل: المقام، ومقتضى الحال، والقرينة[2]، وكلها تتداخل في الدلالة، فالسياق يعني: مجرى الكلام وتسلسله واتصال بعضه ببعض، أما المقام فهو الحالة التي يقال فيها الكلام (دلالة مقتضى الحال)، وقد يتداخلان أحيانا، فيصبح السياق قرينا على المعنى، وتبيين المجمل والقطع بعدم الاحتمال، أما قرينة المقام فتدل على المعنى سواء تبينت من السياق أو لا تظهر، وهناك قرائن دالة على السياق وخادمة في توصيل معناه منها: القرينة العلمية أي العلم الضروري الذي يعلمه المخاطَب، وقرينة الفهم العام لأهل اللغة، حيث ينبري أهل اللغة المتخصصون بفهم وشرح ما غمض من معنى والتبس، وهناك القرينة الحسية المستخدم فيها إشارات الجسد في الوجه واليد والحركة، وأيضا الصوت وتأثيراته النغمية[3].

كذلك استعمل الأصوليون والفقهاء والبلاغيون مصطلح (النظم) وفق تعريف عبد القاهر له، بدلالة السياق، لأن وضع الكلام على مقتضيات علم النحو يعني أن يكون المعنى أساسا لبناء الجمل نحويا، فكلا الوجهين متلازم: المعنى والنحو، والسياق والتركيب، وأيضا ترابط النص[4].

وسننطلق من النص السابق للجرجاني، في دراسة مستويات السياق في فكره، وفق

---

1) يشير الدكتور أشرف الكناني إلى أن لفظة السياق كانت مستعملة بشكل كبير في الدراسات الشرعية والأصولية، فيقولون : مثلا سياق الكلام، وسياق النظم ، للفظ الواضح فيما سيق له، وما كان الكلام مسوقا لأجل ما أوجبه نفس الكلام وسياقه، وما كان السياق من أجله، والنكرة في سياق الشرط، الفعل في سياق الشرط إلى غير ذلك. انظر :الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين، د. أشرف بن محمود بن عقلة الكناني، (رسالة ماجستير)، دار النفائس، عمّان، ط 1، 1425 هـ / 2005 م، ص218.

2) وإن كان بعضهم يفرق بين هذه المصطلحات في بعض استخداماتها، فهناك من يرى أن السياق أعم من المقام، وأن القرينة تنقسم إلى لفظية وحالية، وتندرج تحت السياق، وأن مقتضى الحال يرتبط بأحوال المخاطَب والمخاطِب والموقف نفسه. انظر تفصيلا: دلالة السياق عند الأصوليين، دراسة نظرية تطبيقية، سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، رسالة ماجستير، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1427هـ، 1428هـ، ص65، 66.

3) انظر: الجملة العربية والمعنى، د. فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م، ص65-68.

4) دلالة السياق عند الأصوليين، ص67.

تقسيم متدرج، يبدأ بالنص الكلي، ثم الفقرة / المقطع، ثم الآية / الجملة، وينتهي بالكلمة المفردة. وهو تقسيم إجرائي بحثي، وإن كانت هذه المستويات مبثوثة في تحليلات الجرجاني وتعميقه لمباحثه البلاغية، وذلك على النحو الآتي:

-النص الكلي:

أي دراسة النص بوصفه وحدة مستقلة شاملة، كما في قوله: (بهرهم أنهم تأملوه سورة سورة)، و«السورة تعني في كلام العرب: الإبانة لها من سورة أخرى وانفصالها عنها، وسميت بذلك لأنه يرتفع فيها من منزلة إلى منزلة»[1]، أي أن السورة تكون فاصلة عن سورة أخرى سابقة أو لاحقة بها، وفيها علو المنزلة من سورة لأخرى.

والسورة في اصطلاح العلماء طائفة من آيات القرآن جمعت وضم بعضها إلى بعض حتى بلغت في الطول والمقدار الذي أراده الله سبحانه وتعالى لها، وكل سور القرآن بدئت بالبسملة إلا براءة. وقد اختلف في أصل مأخذها فقيل هي مأخوذة من سور المدينة، لإحاطتها بآياتها إحاطة السور بالبنيان، وقيل: لأنها ضمت آياتها بعضها إلى بعض فكأن السور تضع لبناته بعضها فوق بعض حتى يصل إلى الارتفاع الذي يراد[2]. فالسورة القرآنية تمثل الشكل/ الإطار، الحاوي لآيات القرآن، وتتفاوت في الطول والقصر، وتتنوع في موضوعاتها ومضامينها.

وجزء كبير من فهم النص القرآني ودراسته – معنى ولفظا وبناء – يتم بالتعرف على السورة مكية كانت أو مدنية، وأسباب نزولها أو أسباب نزول بعض آياتها، وموعد ومكان نزولها، وغير ذلك من القضايا المساهمة بشكل كبير في فهم السورة بوصفها نصا جامعا لآيات من القرآن الكريم. وهذا جزء مهم من دراسة السياق القرآني عامة، وكثيرة من الدلالات والأحكام القرآنية مرتبطة بأسباب النزول، والمناسبات والأحداث والمواقف

1) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (تفسير القرطبي)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ت، مج 1، ص69.

2) المدخل لدراسة القرآن الكريم، د. محمد محمد أبو شهبة، نشر: الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1430هـ، 2009م، ص51

والشخصيات المتعلقة بالآيات. ويمكن أن نطلق عليه: القرائن الحالية المنفصلة عن الخطاب؛ التي يرد ذكرها في نصوص أخرى غير مقترنة بالنص محل الدراسة، ويكون عادة في أسباب النزول للآيات القرآنية الكريمة..، وأيضا في بيئة الخطاب المتمثلة بعادات المخاطبين في أقوالهم وأفعالهم ومعهودهم في معاني الألفاظ[1].

فالنص في المنظور الألسني الحديث يعتمد على تتابع الجمل من جهة، وترابطها من الوجهة الشكلية / اللغوية، ولكن هناك وجهة مضمونية تجعل النص وحدة أو وحدات كلامية مترابطة من خلال قضايا منطقية ودلالية. وهو جزء من الخطاب Discourse الذي يشمل مجموعة فكرية وحدتها الصغرى هي النص في حين أن النص نفسه مجموعة لغوية وحدتها الصغرى الجملة[2]. وفي تعريف أوجز فإن النص: منجز لغوي، ذو علاقات ترابطية فيما بين مكوناته، وذو غرض إبلاغي، وبينه وبين الموقف علاقة حضور متبادل (تأثر وتأثير)[3]. وللنص معايير أبرزها: السبك، والالتحام، والقصد (ويعني موقف المنشئ)، والقبول (وينصرف إلى مستقبِل النص)، ورعاية الموقف (أي العوامل التي تجعل النص مرتبطا بموقف سائد يمكن استرجاعه)، والإعلامية (وتتعلق بالمعلومات المراد تقديمها في النص، ومدى صدقيتها ووجود بدائل لها أو ما يمكن به نفيها، أو تأكيد ما بها)[4]. وبالطبع فإن فهم النص – بشكل كلي – لم يتطرق عبد القاهر إلى تعريفه في نظريته؛ لأنه كان معنيا بتأسيس علم المعاني، وترسيخ نظرية النظم، فلم يكن مهتما بقراءة الآية في ضوء النص الكلي/ السورة؛ لأن علم المعاني، وسائر علوم البلاغة ومباحثها تتعامل مع الجوانب والمصطلحات الجمالية في النص، وهي جزئية النظرة بطبيعة الحال، تتوخى توضيح المصطلح من خلال الشاهد القرآني أو البيت الشعري.

---

1) السياق وأثره في دلالات الألفاظ (دراسة أصولية)، د. عبد المجيد محمد السوسوة، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد (74)، 1429هـ، 2008م، ص41.

2) دلالة السياق، د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، رسالة دكتوراه، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1424هـ، ص255، 256.

3) السابق، ص261.

4) السابق، ص257-259.

لقد انطلق عبد القاهر في رؤيته للنص من خلال نظرية النظم، التي ارتكز فيها على النحو، بوصفه الجامع والمشكّل لشبكة العلاقات بين الكلمات والجمل، فلم يتعامل مع الشواهد الجزئية والآيات المفردة، وإنما كان ينظر إلى النص كوحدة نحوية فيها من التمازج والتناسب والتلاحم والتناسج بين المعاني والألفاظ والتي هي الوسيلة التي بها يتم النظم، فالخطاب يحدث وينتج النص؛ لأن النص عبارة عن شبكة من العلاقات بين الألفاظ ومعانيها في بناء متناسق منسجم[1].

يقول عبد القاهر: «لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية، وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلف لما لا يحتاج إليه...، (ويضيف) إنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضا من غير أن تتوخى فيها معاني النحو، لم تكن صنعت شيئا تُدعى فيه مؤلِّفا، وتشبّه معه بمن عمل نسجا أو صنع على الجملة صنيعا، ولم يتصور أن تكون قد تخيرت لها المواقع»[2].

فبناء النص – كما يراه عبد القاهر – أساسه العلاقات النحوية التي تجمع المفردات في جمل، والجمل في فقرات، والفقرات في نص كلي، وكلما تمكن المنشئ من بنيته النحوية، كان ذلك أدعى لوضوح المعنى، وقوة الفكرة، وحسن تلقيها، ويعطي عبد القاهر في ذلك فرضية، بأننا لو جمعنا ألفاظا دون توخي الرابط النحوي، فهذا ينسف الأساس النصي المفترض من قبل الجرجاني الذي يجعل النظم معتمدا على النحو.

فعبد القاهر كان واعيا أن تحليل السورة القرآنية وفهم آياتها في سياق السورة، أي ما قبل وما بعد الآية، وأسباب النزول، وغير ذلك من أمور التفسير؛ إنما هو من اختصاص كتب التفسير. فيكون الأولى الاعتناء بالتفسير البلاغي والنحوي وتبيان المفهوم المراد. والأمثلة على ذلك كثيرا، منها تعليقه على قوله تعالى (**وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ**) يقول: «ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوبِ، أنت لا تجد شيئا منه إن أخّرت، فقلت: وجعلوا الجنّ شركاء لله. وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة

1) مفهوم النص في التراث اللِّساني العربي، الدكتور بشير إبرير، بحث منشور بمجلة جامعة دمشق – المجلد 23 – العدد الأول 2007، ص107.

2) دلائل الإعجاز، ص357.

المبهجة، والمنظر الرائق، والحسن الباهر، إلى الشيء الغُفل الذي لا تحلي منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل»[1].

تحليل عبد القاهر بلاغي نحوي؛ يشير إلى دلالة التقديم والتأخير – وهو من مباحث علم المعاني – في معنى الآية، والأثر النفسي الذي أحدثه التركيب النحوي القرآني، وهو يحلل هنا متوجها إلى مخاطَب عربي مسلم، يعي الآية جيدا، فلا حاجة لربطها بأجواء السورة، ولا الفقرة، فالمعنى حاضر في ذهن المتلقي، بحكم أن القرآن هو النصّ المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، فبه يبتدئ العلم في الصغر بحفظ آياته، وبه يستمر تلقي سائر العلوم المكونة للثقافة العربية: لغة وأدبا وبلاغة، وتفسيرا وفقها وأصولا... إلخ.

وهو يستحضر دائما القرائن المنفصلة في تحليله للآيات، رافضا أن يحمل اللفظ على ظاهره، وأن هذا وارد حتى على أهل العلم، ومثال لذلك، ما ذكره في سياق تناوله أن الاسم إذا قصد إجراؤه على غير ما هو له لمشابهة بينهما، يكون على وجهين منهما: أن تسقط ذكر المشبه من البين حتى لا يُعلَم من ظاهر الحال أنك أردته، فيقول معمقا مراده: «..ولذلك تجد الشيء يلتبس منه حتى على أهل المعرفة، كما رُوي أن عديّ بن حاتم، اشتبه عليه المراد بلفظ الخيط في قوله تعالى:(**حتّى يتبيّنَ لكمُ الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ**)[2]، وحمّله على ظاهره. فقد رُوي أنه قال لما نزلت هذه الآية: أخذت عقالا أسود وعقالا أبيض، فوضعتهما تحت وسادتي، فنظرت فلم أتبيّن، فذكرت ذلك للنبي(ﷺ) فقال: إن وسادك لطويل عريض، إنما هو الليل والنهار»[3].

لقد ذكر موقفا لصحابي من أهل المعرفة، كقرينة منفصلة، مستدلا به على أمرين: سوء الفهم والالتباس لدى البعض، وأن الخيطين الأبيض والأسود إنما هما على سبيل التشبيه، كما ذكر الرسول في رده على عدي. فاستعان الجرجاني بما هو خارجي منفصل عن النص: موقف لعدي بن حاتم، وحديث لرسول الله في توضيح المراد من كلامه.

وحتى في تحليله للأبيات الشعرية، كان يورد البيت الشعري، ولكنه يعطي إشارات في

1) دلائل الإعجاز، ص289.
2) سورة البقرة، الآية (187).
3) أسرار البلاغة، ص321.

شرحه لغرض القصيدة، ومرامي شاعرها، فهو يستعين بالقرائن الخارجية عن النص في تحليل سياق النص.

يورد مثالا في معرض حديثه عن (الأخذ والسرقة وبيان أمرهما).. «اعلم أن الشاعرين إذا اتفقا ولم يخل ذلك من أن يكون الغرض على الجملة والعموم، أو في وجه الدلالة على ذلك الغرض.. ومنها ذكر هيئات تدل على الصفة من حيث كانت لا تكون إلا فيمن له الصفة، كوصف الرجل في حال الحرب بالابتسام وسكون الجوارح وقلة الفكر، كقوله:

كأنّ دنانيرًا على قسماتهم وإن كان قد شفّ الوجوهَ لقاءُ[1]

يرفض الجرجاني بإيراده هذا البيت أن تكون تلك الصورة مناسبة لأجواء الحرب. وعبر كلمات بسيطة، أحاطنا بجو البيت والغرض الذي قيل فيه، مدللا على أن هذه الصورة غير متناسبة مع سياق الموقف المعبرة عنه. فالغرض الشعري كان إطارا مرجعيا للسياق النصي ككل، وكان الجرجاني يلجأ إليه معللا لآرائه، خصوصا أن الأغراض الشعرية كان متفقا عليها بين الشعراء، وكل يبدع في إطارها، ويتم مناقشة الأبيات الجزئية في أجوائها.

وفي مثال آخر على دور العطف، يقول عبد القاهر: «واعلم أن من الكلام، ما أنت تعلم إذا تدبرته، أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم، بل ترى سبيله إلى ضم بعضه إلى بعض، سبيل من عمد إلى لآل، فخرطها في سلك لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفرق، كمن نضد أشياء بعضها على بعض، لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين. وذلك إذا كان معناك معنى، لا يحتاج أن تصنع فيه شيئا غير أن تعطف لفظا على مثله»[2].

فالعطف هنا كان سببا رئيسا في تضفير الجمل، ودعم البناء النحوي للنص، أما دراسة المعنى في النص، فهذا يتوقف على السياق اللغوي، الذي يوجد فيه ولظروف النص أو الخطاب التي تحيط بها، لذلك تحتاج إلى حدة الذهن وقوة الخاطر[3].

---

1) السابق، ص338.

2) دلائل الإعجاز، ص140.

3) مفهوم النص في التراث اللِّساني العربي، ص111.

ولا جدال أن السياق هو الأساس فيه، عندما ينظر الباحث إلى قوة البنية النصية وتماسكها النحوي، وإبداعها في نظمها، ذلك أن الأساس عند الجرجاني أن يتم ترتيب المعاني في النفس أولا، ومن ثم يكون ترتيبها النحوي حادثا، على حد قوله: «ترتب المعاني أولا في نفسك ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك»[1] هذا بالنظر إلى بناء النص من جهة مبدعه/ مؤلفه، أما من جهة تلقيه وتحليله، فهنا يكون للسياق الدور الأبرز، حيث سيكون السياق معتمدا على تحليل العلاقات النحوية، الرابطة بين الكلمات والجمل، وهي جزء من القرائن النصية واللفظية التي يفهم المعنى من خلالها.

-الفقرة أو الجزء من النص:

ويعني التوقف عند مقطع من الآيات الكريمة، وقد ضرب عبد القاهر المثل بذلك بقوله – في الاستشهاد المتقدم – (وعشرا عشرا)[2]، والعشر من القرآن هي: الآيات التي يتم بها العَشْر[3]، وأرى أن المقصود بها الدلالة على المقطع أو الفقرة أو عدة آيات من القرآن، وقد ضرب عبد القاهر المثل بها على سبيل التحدي للمشركين الذين عجزوا أن يأتوا بعشر سور، أو سورة واحدة أو حتى آية.

ونلاحظ أن التحدي للمشركين كان معجزا للعرب المتباهين في الفصاحة وبلاغة القول، والقرآن نزل على طرائقهم نفسها في البناء البياني، وكما يقول الإمام الشاطبي في الموافقات: «فمن حيث كان القرآن معجزا أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله، فذلك لا يخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب، ميسرا للفهم، فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي»[4].

وهو ما يعني أن القرآن نزل بالطرائق اللغوية والبيانية نفسها التي درج عليها العرب إنشاء وفهما، شعرا ونثرا، وإلا صار التحدي لا معنى له، فمن طريقتهم في الكلام، تنزل القرآن، وعلى شاكلة لسانهم سمعوا آيات، ومن ثم كان التحدي لأفصح فصحائهم وأبلغ

1) دلائل الإعجاز، ص378.

2) السابق، ص94.

3) السابق، ص94، تعليق الشارح د.ياسين الأيوبي، في هامش دلائل الإعجاز، ص94.

4) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م، ج3، ص294.

بلغائهم أن يأتوا بعشر سور مثله، فلم يستطيعوا.

والحكمة واضحة: «إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة، وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيرا»[1].

وهو ما يسمى (معهود الخطاب)، والذي يعني: جميع الأعراف والقواعد والخصائص والأساليب والمعاني اللغوية وجميع أوجه الاستعمال اللغوي وأنواع المجال التداولي المتعارف عليها بين مستخدمي لغة معينة. أما معهود العرب في الخطاب فإنه: مجموع الأنماط والأساليب الخطابية التي عهدتها وعرفتها العرب في الاتصال بلسانها العربي[2].

ويأتي الاستفهام عن مدى علاقة السياق بالمعهود الخطابي، ويصبح الجواب عن طريق معرفة مقتضيات الأحوال إذ الكلام الواحد يختلف فهمه باختلاف الأحوال، والجهل بهذه الأسباب والأحوال موقع في الانحراف عن المقاصد في الظاهر، ومفض إلى النزاع والاعتساف في استنباط المقاصد والأحكام[3].

فيكون فهم مرامي الخطاب وفق الأساليب اللغوية المعهودة في الكلام العربي، معتمدا على فهم السياقات المختلفة للنص، الداخلية والخارجية، وهو ما أشير إليه بمصطلح (مقتضيات الأحوال)، والذي يتصل بمفهوم سياق الحال، حيث يتطلب دراسة القرائن الحالية في النص، في ضوء العلاقات الاجتماعية والظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان، وهو ما يتفق مع آراء البلاغيين القدامى بأن البلاغة – في بعض وجوهها – تتطلب مراعاة مقتضى الحال، فالمقام أساس في تحليل المعنى[4].

---

1) السابق، ص294.

2) معهود العرب في تلقي الخطاب الديني، د. أحمد شيخ عبد السلام، بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، الكويت، العدد 48، 1422هـ، 2002م، ص70.

3) السابق، ص81.

4) اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979م، ص28 وما بعدها.

ولاشك أن كلاً من النص الكلي، والفقرة النصية (المقطع)، يرتفعان بالتحليل النصي إلى مستويات عليا، تتجاوز النظرات الجزئية، في تعاملها مع الشاهد منعزلا عن فضائه النصي؛ بالاقتصار على مستوى الكلمة والجملة / البيت / الآية، وإن تجاوزتها فلا تتعدى الجملتين أو البيت الشعري أو البيتين، وفي كل الأحوال، تكون الدلالة المتولدة عن تحليل الشاهد الجزئي أقلّ من تحليلها في إطار نصي أكبر.

فلا يمكننا بأي حال النأي عن البنية، لأنها جزء من تحليل الخطاب عامة. ومعلوم أن مفهوم البنية Structure يعني: التنظيم الداخلي للوحدات وطبيعة علاقاتها وتفاعلاتها، وهو ذو طابع تجريدي، لذا فهو أكثر علمية، وأشد قابلية للالتقاط على مستويات عديدة، تتدرج من الأبنية الصغرى إلى الكبرى، حتى تصل إلى النص كله، بوصفه بنية، ثم تتجاوز ذلك لتتسع، بالنظر إلى طبيعة البنية؛ مغلقة أو مفتوحة، بالنسبة إلى غيرها من الأبنية في النظم الأخرى[1].

وهذا معناه أن الشكل الخارجي أو الإطار للنص، شعرا أو قصا أو رسالة.. إلخ يساهم في إيضاح المعنى، مع الأخذ خصوصية كل شكل، وما يفرضه في تكوين الدلالات، ويعني أيضا، أنه من المهم فهم بنية النص مضمونا وألفاظا ونحوا وبلاغة، كجزء أساسي في دراسة السياق لكل ما سبق.

وقد انتهج عبد القاهر هذا السبيل مرات، فها هو يورد نصا من مقدمة (خطبة) كتاب الحيوان للجاحظ، ثم يعلق عليه، يقول الجاحظ: (جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصدق نسبا، وحبب إليك التثبت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذل اليأس، وعرّفك ما في الباطل من الذلة، وما في الجهل من القلة). يقول عبد القاهر معلقا: (فقد ترك أولا أن يوفق بين الشبهة والحيرة في الإعراب، ولم ير أن يقرن الخلاف إلى الإنصاف، ويشفع الحق بالصدق، ولم يعنَ بأن يطلب لليأس قرينة تصل جناحه، وشيئا يكون رديفا له؛ لأنه رأى التوفيق بين المعاني أحق، والموازنة فيها أحسن، ورأى العناية بها تكون إخوة من أب وأم، ويذرها على ذلك تتفق بالوداد، على حسب

1) بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، ص163.

اتفاقها بالميلاد، أولى من أن يدعها، لنصرة السجع وطلب الوزن، أولاد علة، عسى أن لا يوجد بينها وفاق إلا في الظواهر، فأما أن يتعدى ذلك إلى الضمائر، ويخلص إلى العقائد والسرائر، ففي الأقل النادر»[1].

جاء تحليل عبد القاهر مشيدا بالتجانس بين الإعراب وترتيب الكلمات، وانتصر للمعنى المرام من المؤلف بوصفه الأساس في ترتيب الكلمات والتأليف بينها، وعدم الانشغال بالأسجاع، والإيقاع الصوتي، فالتوفيق بين المعاني المتوالية في النص أولى من تركها أملا في التنغيم الناشئ عن السجع والموازنة. وقد أسبق تحليله لكلام الجاحظ، برؤية أكثر شمولية لما أسماه (الخطب)، ويعني بها مقدمة الكتاب، حيث يقول: «فانظر إلى خطب الجاحظ في أوائل كتبه / هذا، والخطب من شأنها أن يعتمد فيها الأوزان والأسجاع فإنها تروى وتتناقل تناقل الأشعار، ومحلها محل النسيب من الشعر، الذي هو كأنه لا يراد منه إلا الاحتفال في الصنعة، والدلالة على مقدار شوط القريحة، والإخبار عن فضل القوة، والاقتدار على التفنن في الصفة»[2].

إنه واع لخصائص البنية الكلية لخطب الكتب، ويتعرض لما يمكن أن يشوبها من إفراط في التجنيس والتسجيع والموازنة، رغبة من الناثر في ذيوعها، فقد كانت فنا متداولا مشتهرا بين الكتّاب، ومن هذا الوعي ناقش فقرة من خطبة الحيوان.

أمر آخر يستوقفنا، وهو تنبيه عبد القاهر إلى أن كلا من المعنى والنحو سبب في إبداع النص وبلاغته، فتوالي الكلمات على النحو المخصوص ناتج عن وعي الكاتب وتمكّنه مما يصوغه معنى ولفظا، وأن اللفظ هنا مثل العجين، يتشكل دلالة ووقعا صوتيا ومعنى حسب قوانين النحو في بناء النص، والتي هي بلا شك الأساس الذي يأتي البلاغي ليحلل وفق منظومته النحوية، واعيا أن قوانين البلاغة ترتفع فوق قوانين النحو؛ لأنها ترنو إلى كيفية تشكيل كلمات وجمل النص وتواليها.

---

1) أسرار البلاغة، ص10.

2) السابق، ص9، 10.

- الآية / الجملة:

وذلك بقوله – في النص المتقدم[1]- (وآية آية)، وتعريف الآية في القرآن بأنها «العلامة، بمعنى أنها علامة لانقطاع الكلام الذي قبلها من الذي بعدها وانفصاله، أي هي بائنة من أختها ومنفردة، وقيل: سميت آية لأنها جماعة حروف من القرآن وطائفة منه ؛ كما يقال: خرج القوم بآياتهم أي بجماعتهم، وقيل: سميت آية لأنها عجب يعجز البشر عن التكلم بمثلها»[2].

فاختصاص الآية القرآنية بهذه التسمية، يميزها عن غيرها من الجمل والعبارات بحكم أنها الوحدة النصية الصغرى في النص القرآني، وتتميز –من ثم- عن الجملة النثرية والعبارة والبيت الشعري، وهي أيضا – في ضوء السياق – تمثل الإطار الأولي والأصغر لسياق المفردة والتركيب. فالجملة تشمل: الآية القرآنية، أو جزء منها مكتمل المعنى، والبيت الشعري بوصفه الوحدة الصغرى في القصيدة، والجملة النثرية أو العبارة الكلامية، وكلها تشكل وحدات نصية، يُدرَس النص من خلالها.

فهناك في النص (المظهر اللفظي)، وهو مؤلف من العناصر الصوتية، والقاعدية التي تؤلف جمل النص. ثم هناك (المظهر التركيبي)، والذي يمكن تبينّه ليس بالرجوع إلى قواعد تأليف الجمل، وإنما بالرجوع إلى العلاقات التي بين الوحدات النصية، أي الجمل، ومجموعات الجمل.. وهناك أخيراً (المظهر الدلالي)، والذي هو نتاجٌ معّقدٌ للمضمون الدلالي الذي توحي به هذه العناصر، والوحدات[3].

والجملة بوصفها وحدة نصية، ووفق علم الدلالة، تتخذ مناحي عديدة، فباعتبار القطع والاحتمال تكون إما قطعية أو احتمالية، وباعتبار المعنى الظاهر والباطن تكون ظاهرة أو باطنة، وباعتبار الخصوص والعموم تكون إما خاصة أو عامة، وباعتبار التمام والنقص تكون إما تامة أو ناقصة[4].

---

1) دلائل الإعجاز، ص94.

2) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مج 1، ص69.

3) النَصُّ والأسْلوُبيَّة بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م، ص16.

4) الجملة العربية والمعنى، السامرائي، ص12 وما بعدها.

وفي جميع الأحوال، فإن الجملة تمثل منطلق التحليل اللغوي والبلاغي، مادامت مكتملة المعنى، صحيحة البناء نحويا، سهلة في تراكيبها، فصيحة في ألفاظها. فلا يمكن فهم دلالة المفردة إلا في سياقها الأولي في الجملة، ولا سياق الجملة إلا بتحليل بنائها النحوي، وفهم مضمونها، ومن ثم النظر في السياقات الأخرى المحيطة بها. فمنها ننطلق وإليها نعود، وبها وما معها نستشهد وندلل.

وقد تعامل عبد القاهر مع الجملة كآية وبيت شعري ومثَلٍ وعبارة، حيث يورد البيت بوصفه وحدة نصية صغرى مكتملة، ومن ثم يحلل كلماتها في سياق معناها. ومن ذلك شرحه لبيت أبي تمام في قصيدته في مدح محمد عبد الملك الزيات:

لعابُ الأفاعي القاتلات لعابه   وأريُ الجَنى اشتارته أيدٍ عواسلُ

يقول: «إن لعاب الأفاعي مبتدأ، ولعابه خبر، كما يوهمه الظاهر؛ أفسدتَ عليه كلامه، وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداده بأري الجنى على معنى أنه إذا كتب في العطايا والصلات، أوصل به النفوس ما تحلو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها، وهذا المعنى إنما يكون إذا كان (لعابه) مبتدأ، و (لعاب الأفاعي) خبرا، فأما تقديرك أن يكون لعاب الأفاعي مبتدأ، ولعابه خبرا، فيبطل ذلك ويمنع منه البتة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادا في مثل غرض أبي تمام»[1].

فمحور حديث عبد القاهر الاستشهاد على التقديم والتأخير وأثرهما في التلقي، مؤكدا على تقديم (لعاب الأفاعي) بوصفه خبرا على المبتدأ (لعابه) كي يستقيم المعنى المراد، بتشبيه المداد الذي يكتب به الممدوح عطاياه إلى مادحيه؛ بما يوصل النفوس إلى ما يحلو لها مذاقه، ويكون سببا في سعادتها، ومن ثم يكون التمعن في البنية النحوية سبيلا لفهم سياق التقديم والتأخير في البيت.

فالسياق حاضر في تحليل الجرجاني؛ لأن القراءة الظاهرية تؤدي لفهم مغلوط يتعارض مع سياق النص كله، وهو مدح من أبي تمام، ويتعارض مع سياق التقديم والتأخير لتعبير (لعاب الأفاعي)، واستخدام عبد القاهر لكلمة (الغرض) لهو تأكيد على مفهوم السياق في تركيب البيت، والذي لا يمكن فهمه إلا بإيراد البيت كاملا، وإعطاء إشارات خارجية عن

1) دلائل الإعجاز، ص358.

جو النص وسياقه العام.

لقد وردت قراءة عبد القاهر للبيت الشعري، شاملة المفردة والتركيب بنية البيت الصغرى، ثم حللها في ضوء المعنى المستشَف من البيت، خاصة إذا فُهِمَ غرض النص وسياق البيت في النص.

يمكن القول إن تعامل الجرجاني مع الجملة تم وفق التحليل التركيبي فلم يعتمد على الإعراب التقليدي الملتصق بالمفردات، بل نظر إلى الهيكل العام للجملة، وترابط الوحدات ببعضها، فوظائف الوحدات تظهر عندما تكون مسندة إلى مركب[1]. ففي النحو التحويلي فإن الوظيفة في العلاقة التي تربط بين مكونات جملة معينة[2]، ومن ثم يكون الفهم خاضع لمعنى البنية الكلية للجملة.

يضيف عبد القاهر إلى فهم الجملة إضافة أخرى، تتصل بتلقي العقل لها وفهمه لسياقها، «فكل جملةٍ وضعتَها على أن الحكم المفادَ بها على ما هو عليه في العقل، وواقع موقعه منه، فهي حقيقة. ولن يكون كذلك حتى تعرّى من التأول، ولا فصل بين أن تكون مصيبا فيما أفدت بها من الحكم أو مخطئا، وصادقا أو غير صادق»[3]، والعقل لديه لا يعني هواه، وإنما يعني الصحة واليقين والقطع، مثل القول: (خلق الله تعالى الخلق، وأنشأ العالم، وأوجدَ كل موجود سواه)، فهي حقيقة يقينية، يدعمها الإيمان، والعقل، وصحيح العقيدة، أما مقولة الكفار كما وردت في التنزيل الحكيم **(وَما يُهلكُنا إلا الدَّهرُ)**[4]، فقد أطلقه قائله بجهله وعماه، إطلاقَ من يضع الصفة في موضعها؛ لا يوصف بالمجاز، ولكن يقال: عند قائله أنه حقيقة، وهو كذب وباطل، وحكم لا يصححه العقل في الجملة، بل يرده؛ لأن قائله جهل مكان الكذب والبطلان فيه، أو جحد وباهتَ[5].

معيار الجرجاني في الحكم على الجملة بكونها حقيقة أو مجازا يعتمد على قبول العقل لها،

---

1) اللسانيات العامة، مصطفى حركات،، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط1، 1418هـ، 1999م،ص153.

2) السابق، ص139.

3) أسرار البلاغة، ص383.

4) سورة الجاثية، الآية (24).

5) أسرار البلاغة، ص384، 385.

والعقل هنا ليس عقل القائل، وإنما عقل المتلقي، الذي يناقش ما يسمع، تصديقا أو رفضا، فإذا التقى العقلان: عقل المرسل، وعقل المتلقي، على نص محدد، فهنا يكون الأمر على سبيل الحقيقة والتصديق، وإن كانت الجملة بها تشبيه وخيال، فالمعوّل هنا على الفهم المشترك، الذي يجعل قبول النص بوصفه رسالة بين طرفي الاتصال، أما شكل الرسالة وما بها من جماليات فهذا أمر تال. لقد استعان الجرجاني في تدليله السابق بأمثلة من الثقافة الدينية، ولكن الحكم على العموم، وبالطبع فإن لثقافة المتلقي شأن كبير في قبول الحكم أو رفضه. على حد قوله «ولا يتخلص لك الفصل بين الباطل والمجاز، حتى تعرف حدّ المجاز، وحدُّه: أن كل جملة أُخرِجت الحكم المُفادَ بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول، فهي مجاز»[1] بشرط أن يكون هذا الأمر مقبولا عقليا وثقافيا ودينيا، ويقدّم لذلك مثالا قرآنيا: (**تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها**)[2]، (**وأخرجت الأرض أثقالها**)[3]، فقد أثبت الفعل المستخدم في الآيتين (تؤتي، أخرجت) دلالة في غير موضعها لو رجعنا إلى المعقول، فالنخلة لا تحدث الأكل ولا الأرض تخرج الكامن في بطنها من الأثقال، ولكن إذا حدثت الحركة بقدرة الله، ظهر ما كنز فيها وأودع جوفها.. فـ «المبطِل والكاذب لا يُتأوَّل في إخراج الحكم عن موضعه، وإعطائه غير المستحق، ولا يشبه كون المقصود سببا بكون الفاعل فاعلا، بل يثبت القضية من غير أن ينظر فيها من شيء إلى شيء، ويردّ فرعا إلى أصل، وتراه أعمى أكمهَ يظن ما لا يصح صحيحا، وما لا يثبت ثابتا، وما ليس في موضعه من الحكم موضوعا موضعه»[4].

فتغيير دلالة الفعل، ونقلها إلى غير موضعها، يتوقف على قبول العقل والقلب لذلك، وإلا أصبح الأمر على سبيل الكذب والبطلان، لو اُستخدِم في البرهنة على الأكذوبة والضلال.

1) السابق، ص385.
2) سورة إبراهيم، الآية (25).
3) سورة الزلزلة، الآية (2).
4) أسرار البلاغة، ص386.

-الكلمة المفردة:

للكلمة علاقة وثيقة بالجملة، فهي وبحكم موقعها من التركيب وما يطرأ عليها من تغيرات لما قد يسبقها من سوابق أو يلحقها من لواحق أو يتوسطها من وسائط تؤدي إلى تغيير في المعنى حيث تتحول ذلك أن الذي يهمنا من موضوع الكلمة ليس الكلمة المفردة المستقلة عن التركيب، وإنما الكلمة ووظيفتها في الاستعمال بالنظر إلى علاقاتها بما قبلها وما بعدها من الكلمات الأخرى أو بمعنى آخر الكلمة داخل السياق.

فمن النادر جدا وجود كلمات منفصلة في الاستعمال اللغوي، فمن ناحية تتجمع الكلمات عادة في شكل مجموعات وحينئذٍ فطريقة تنظيم هذه الكلمـات تصبح هامة، وربما متحكمة في المعنى كله ، يختلف معناها إلى حد كبير على الرغم من اتحاد الكلمات الثلاث المستعملة، ومن ناحية أخرى غالبا ما تتعرض الكلمات نفسها لتغييرات معينة في الصيغة تؤدي إلى تغيير في المعنى[1].

وقد عبّر عبد القاهر عن الكلمة بقوله: «..ومجاري ألفاظها ومواقعها»[2]، فالكلمة هي الوحدة الدلالية الصغرى، ومنها تتألف العبارة/ الآية، أي أن اللفظة لا تُعرف – حق المعرفة– إلا من خلال مجرى سياقها، ومواقع وجودها في الجملة والفقرة والنص. ويبين هذا الأمر في موضع آخر: «فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم، إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني، التي لا سبيل إلى إفادتها، إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة»[3].

إنه إدراك واضح لدلالة الكلمة المتغيرة قبل دخولها النص وبعد تأليفها في جمل النص، حيث يحفز القارئ إلى تأمل دلالة الكلمة المفردة، ودلالتها عند ضمها لغيرها وبنائها مع رديفاتها.

---

1) أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب للنشر والتوزيـع، القـاهرة، ط8، 1419هـ، 1988م، ص55

2) دلائل الإعجاز، ص94.

3) السابق، ص97.

وإذا كان علم اللغة الحديث يشير إلى أدوار الكلمة في الاستخدام، حيث تتفرع إلى ثلاثة معان رئيسة: الكلمة الصوتية بوقعها الصوتي والنغمي، والكلمة النحوية: وهي مرتبطة بصورتها الصوتية التي هي كلمة فونولوجية، ولكن هذا الارتباط ليس بالتعامل الأحادي، والكلمة المعجمية: وهي كلمة مجردة تأخذ أشكالا مختلفة حسب تصريفها ودلالتها المشار إليها معجميا[1].

إن عبد القاهر يركز على هذا الدور وأنه لابد من درْسِ المفردة في سياقها النصي- حتى نصدر الحكم بالقبول أو الرفض لدلالتها أو حتى وقعها الصوتي، حيث يؤكد «أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر»[2].

ويتم ذلك عبر فهمنا للتركيب النحوي، الذي له الدور الأول في بناء المعنى، وأن الكلمة وإن خضعت لحكم الإعراب في الجملة، فلا يعني أنها خاضعة لحكم الدلالة، فيمكن أن يكون التركيب دالا على محذوف في اللفظ، ومفهوم في المعنى ولكن غير مؤثر في الإعراب. كما يشير الجرجاني: «واعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز، لنقلك لها عن معناها.. فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها، إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها. ومثال ذلك: أن المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف في نحو: **(وَسْئَلِ القَريةَ)**، والأصل (وسئل أهل القرية)، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجرّ، والنصب فيه مجاز»[3].

أما الحكم على الكلمة بوصفها فصيحة أو غير فصيحة، مستوحشة أو مستخدمة، فلا يكون عليها في حالة الإفراد، وإنما في بنيتها النصية. يتساءل الجرجاني: «فهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني

1) اللسانيات العامة وقضايا العربية، مصطفى حركات، ص37، 38.

2) دلائل الإعجاز، ص99.

3) أسرار البلاغة، ص416.

جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها ؟ وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونابية ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبّروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما. وبالقلق والنُّبوِّ عن سوء التلاؤم وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتالية في مؤداها ؟»[1].

إنه ينظر للمفردة وفق تركيبها وسياقها، فلا يعتد بها كثيرا ما دامت لم تأت ضمن نظم وتركيب، فالحكم عليها بكونها نابية أو مقبولة في دائرة الفصاحة، يعود إلى سياقها ومكانها في الجملة، يقول فيما يسمى قلب التشبيه: «فمن أظهر ذلك، أنك تقول في النجوم (كأنها مصابيح)، ثم تقول في حالة أخرى في المصابيح (كأنها نجوم)، ومثله في الظهور والكثرة تشبيه الخدّ بالورد، والوردَ بالخدّ، وتشبيه الروض المنوّر بالوشي المنمنم.. وتشبّه العيون بالنرجس ثم يشبه النرجس بالعيون»[2]. فهو يدلل على قلب التشبيه، ولكننا لو تمعّنا في الأمر، سنجده يتأمل اللفظة في مواضعها المختلفة حسب سياقها، وحسب مراد المنشئ، فاللفظة كالمادة الخام يمكن أن تكون على سبيل الحقيقة أو سبيل المجاز، الفاصل في ذلك تركيبها في الجملة، وعلى البلاغي أن يحلل الكلمة حسب موضعها، ناظرا إلى إيحاءاتها، هل أثرت أم أقفرت في البيان. فالمعول عنده في وصف اللفظة بكونها حقيقة أو مجازا أن يكون «حكمٌ فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة، لا من حيث هي عربية أو فارسية، أو سابقة في الوضع أو محدثة مولّدة، فمن حق الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالّة»[3]، أما المجاز «فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز»[4].

يكون المشترك في استخدام الكلمة حقيقة أو مجازا عائدا إلى (وضع واضعها)، يخرج من ذلك كون الكلمة عربية أو فارسية، سابقة في وضعها أو محدثة في توليدها، فالمعول في اكتشاف دلالتها هو تركيبها، ومن ثم يكون التأويل للدلالة حسب سياقها، ومن ذلك

1) دلائل الإعجاز، ص98.

2) أسرار البلاغة، ص204.

3)أسرار البلاغة، ص350.

4) السابق، ص351.

(مجاز اليمين واليد)، فكلاهما يتجاوز دلالته الحقيقية كعضو في الجسد إلى دلالة سياقية ناتجة عن النظم، كما في قوله تعالى **(والسَّمواتُ مَطويْاتٌ بيمينِهِ)** فتراهم يطلقون (اليمين) بمعنى القدرة، ونفس الأمر في قوله تعالى **(والأرضُ جميعًا قبضتُه يومَ القيامةِ)** فمحصول المعنى على القدرة فمثل الأرض في تصرفها تحت أمر الله وقدرته، وأنه لا يشذّ شيء مما فيها عن سلطانه عز وجلّ ، فيمكن أن نسلك بقوله تعالى: **(مَطويْاتٌ بيمينِهِ)** مسلكا مشابها فكأن المعنى – والله أعلم – أنه عز وجل يخلق فيها صفة الطيّ حتى ترى كالكتاب المطويّ بيمين الواحد منكم، وخصّ اليمين لتكون أعلى وأفخم للمثل[1].

فما توحي به الكلمة من معان، لا يأتي في إفرادها، وإنما وفق نظمها، ولا نعني به النظم في الآية أو الجملة أو البيت فقط، وإنما في النص سواء كان مقطعا أو نصا كليا، فتأويل عبد القاهر لمفردتي اليمين واليد، كان ضمن السياق القرآني، وفي إطار مقاصد الآيات، وآراء المفسرين وأهل التأويل، ونلاحظ أنها قضية أثارت الكثير من الإشكالات لدى المتكلمين والمفسرين وعلماء العقيدة، إلا أن عبد القاهر ينأى عن هذا، ويكتفي بالتأويل للمفردة في موضع نظمها، ومن ثم اجتهد بأن نظر إلى أن قوله تعالى: **(مَطويْاتٌ بيمينِهِ)** يمكن أن يأتي بمعنى الاستعارة كأن السموات مثل الكتاب الذي يُطوى، وفي تلك الحالة، يمكن فض الإشكال الذي يراه خاص فيه المتكلمون حول اليد واليمين.

إذن، تصبح الكلمة جزءا من رسالة النص، التي هي ناجمة عن نظام محدد من المفاهيم والشفرات والعلاقات الجدلية التي يمكن أن تثيرها في سياقاتها المختلفة، بما يمكن أن نتبين فيها دلالات مفتوحة، غير أحادية، منسجمة مع شكل الخطاب[2].

فمفهوم النص ينطوي على أن الرسالة المدونة تضم من جهة مجموعة الدوال بحدودها المادية من حروف متسلسلة في كلمات وجمل وفقرات وفصول، ومن جهة أخرى المدلول بمستوياته المختلفة، فالنص يقيم علاقة وشيجة مع النظام اللغوي، تتماس وتتشابه مع المعاني والدلالات في الكلمات والتراكيب[3].

---

1) السابق، ص358، 359.

2) بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص273، 274.

3) السابق، ص279.

خاتمة

يمكن أن نخلص من هذا البحث بنتائج عديدة، لعل أبرزها:

- أن عبد القاهر الجرجاني قد شيّد بناء مكتملا في نظريته للنظم، ارتكز إلى أسس فكرية تعود إلى علم الكلام، ولغوية تعود إلى علم النحو، وبلاغية تستند على علوم البلاغة العربية، مما جعلها نظرية نصية عميقة الجذور، شاملة الجوانب، ساعية إلى استيفاء بنية النص حقه في الدرس والتحليل.
- كان السياق حاضرا في ثنايا النظرية نفسها، فالنظم أساسه المعنى، وإذا فهم المعنى بشكل صحيح، وفقا لقواعد النحو ومفاهيم البلاغة؛ أمكن فهم سياق الجمل والتراكيب والمفردات.
- من الضروري عدم حصر السياق في مفردة أو جملة، والنظر إلى بنية النص الكلية، وسياقاته الثقافية والاجتماعية، فلها ظلالها وأصداؤها، وإن لم يولِ القدامى هذا البعد العناية الكافية في بحوثهم.
- إذا كان السياق حاضرا في فكر الجرجاني البلاغي، فهو حاضر في كافة كتب البلاغة وعلومها، وعبد القاهر امتداد لمن سبقه من البلاغيين، وعلامة مضيئة لمن لحقه، ولا تزال نظريته ورؤاه لها إشعاعاتها إلى يومنا.
- كان السياق حاضرا في الدراسات اللغوية والشرعية والأصولية والفقهية والأدبية، فهي الإطار الجامع للثقافة العربية الإسلامية، وتأسست عليها علوم البلاغة، وقد تجلى السياق بوضوح في تحليلات البلاغيين المعمقة على مستوى المفردة والتركيب والجملة، وإن ضعف بشكل أو بآخر على مستوى النص والفقرات النصية، وربما يعود هذا إلى عناية القدامى، وعبد القاهر منهم، بالنظر إلى المصطلح والمفهوم الجزئي على حساب الرؤية النصية الكلية.
- تظل نظرية النظم لها إشعاعها رغم القرون التي مضت على ظهورها، مما يستلزم المزيد من الاستفادة التطبيقية لهذه النظرية، وتطويرها، والبناء عليها. فنحن في حاجة إلى دراسات تطبيقية لنظرية النظم، في تحليل النص القرآني، وسائر النصوص الأدبية، بهدف اختبار النظرية تطبيقيا، والإضافة على عطاء الأقدمين.

المصادر والمراجع

أولا : الكتب:

- الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين، د. أشرف بن محمود بن عقلة الكناني، (رسالة ماجستير)، دار النفائس، عمّان، ط 1، 1425 هـ / 2005 م.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ط1، 1412هـ، 1991م.
- أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط8، 1419هـ .
- البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1965م.
- بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، دار الكتاب المصري (القاهرة)، دار الكتاب
- بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (تفسير القرطبي)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ت.
- الجملة العربية والمعنى، د. فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م.
- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس إدريس، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تقديم وضبط وشرح: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د ط، 1424هـ، 2003م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد (عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير (دمشق – بيروت)، ط1، 1406 هـ، 1986 م.

- العربية وعلم اللغة البنيوي، د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م.
- علم الدلالة (دراسة نظرية وتطبيقية)، د. فريد عوض حيدر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1999م.
- اللسانيات العامة، مصطفى حركات،، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط1، 1418هـ، 1999م.
- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979م.
- اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة د. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة " آفاق عربية "، بغداد، ط1، 1987م.
- المدخل لدراسة القرآن الكريم، د. محمد محمد أبو شهبة، نشر: الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 1430هـ، 2009م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي، ت 415هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي (جمال الدين أبي المحاسن)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1348هـ، 1929م، (المكتبة الوقفية للكتب المصورة).
- النَصُّ والأَسْلوُبيَّة بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

ثانيا : الدوريات والمجلات :

- دلالة السياق عند الأصوليين، دراسة نظرية تطبيقية، سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، رسالة ماجستير، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1427هـ، 1428هـ.

- السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع، نجم الدين قادر كريم الزنكي، بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد (48)، ربيع 1428هـ، 2007م.

- معهود العرب في تلقي الخطاب الديني، د. أحمد شيخ عبد السلام، بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، الكويت، العدد(48)، 1422هـ، 2002م.

- -مفهوم النص في التراث اللِّساني العربي، الدكتور بشير إبرير، بحث منشور بمجلة جامعة دمشق – المجلد 23 - العدد الأول 2007.

- الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، محمد إقبال عروي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع 35، السنة التاسعة (رجب 1422 ه/ أكتوبر 2001 م).

عبارة (لكل مقام مقال) في مفتاح العلوم للسكاكي(ت626هـ)[1]
(متابعة بلاغية سياقية)

باديس لهويمل•

مدخل:

يعدّ السّياق Contexte أحد أهم المرتكزات التي تستند عليها كثير من الأبحاث اللسانية والاجتماعية، إن لم نقل كلّها، في دراستها للّغة ؛ فهو أداة إجرائية بدأ الاهتمام بها والتّنظير لها منذ زمن بعيد، ثمّ عمّق البحث فيه(السياق) علماء اللسانيات الاجتماعية واللسانيات التداولية فأخذ مسارا أعمق في التحليل وبعدا أكبر تجاوز فيه الجانب اللغوي المحض واتّسع ليشمل السياق الاجتماعي والنفسي والثقافي وتطوّر البحث فيه مع علماء اللسانيات التداولية، كونه يؤدي دورا هاما في كشف مقاصد المتلفّظ بالخطاب وتوضيح نواياه الظاهرة والخفية من أجل إفادة السّامع معنى يتوخّاه من خطابه، ثمّ إنّ للسياق مجالات معرفية متعدّدة تتوزّع «عبر فضاءات معرفية كثيرة منها ما هو مرتبط بالمتكلّم والمتلقي وشروط الإنتاج اللّغوي والزّمان والمكان(...) وغيرها»[2].

والسياق نوعان: سياق لغوي contexte verbal، وسياق مقامي context situationnel؛ أمّا الأول فيتعلّق بالجانب التركيبي للّغة من حيث تحديد معنى الوحدات اللغوية انطلاقا ممّا قبلها وما بعدها، وهذا المعنى أشار إليه (جون ديبوا) Jean DUBOIS في (قاموس اللسانيات وعلوم اللسان)Dictionnaire de linguistique يقول: «نسمي

---

1) يشكل هذا المقال تطويرا وتعديلا لمقال سابق نشرناه بـ(مجلة المخبر) العدد التاسع، الصادرة عن مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، بكلية الآداب واللغات ،جامعة محمد خيضر بسكرة/ الجزائر.

• كلية الآداب واللغات- جامعة محمد خيضر- بسكرة / الجزائر.

2) السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة: علي آيت أوشان، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2000، ص16، 17.

السّياق أو السّياق القولي مجموعة النّصوص التي فيها تتموضع(تتحدّد) وحدة لغوية معيّنة، أي العناصر التي تسبق والتي تلحق هذه الوحدة (محيطها)»[1]؛ إنّه مجموع العلاقات الدّاخلية التي تتحكّم في دلالة النّص وتمنح وحداته معناها السّياقي في حين يقصد بالسّياق المقامي عند جون ديبوا Jean DUBOIS «مجموع الشروط الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي يتحدّد بها ملفوظ أو خطاب. إنّها المعطيات المشتركة للمرسل والمتلقّي حول الحالة الثّقافية والنّفسية والخبرات والمعارف لكلّ واحد منهما»[2]

وقد أشار الباحث (تمام حسان) إلى تعرّض البلاغيين العرب للسّياق بنوعيه وتحليلهم له في إطار معالجتهم لفكرة (لكل مقام مقال) فوجد أنّهم سبّاقون في ذلك للدّرس الأوربي بزمن كبير يقول:«ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة المقام متقدّمين ألف سنة تقريبا على زمانهم لأن الاعتراف بفكرتي المقام والمقال باعتبارهما، أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى، يعتبر الآن من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللّغة»[3]، وهو ما أسهم في إثراء البلاغة العربية بمظاهر لسانية وغير لسانية تدرس من خلالها اللّغة أثناء الاستعمال، ممّا جعلها تتقاطع مع كثير من مباحث الدراسات اللسانية عامة والمدرسة السياقية لـ (**جون فيرث**) Firth خاصة، وامتدّت وشائج القربى أيضا في مباحث عديدة لدراسات حديثة، أثبتها عدد من العلماء المعاصرين فاعترفوا بوشائج القربى أيضا بين البلاغة العربية واللسانيات التداولية نحو صلاح فضل الذي يقول :«ويأتي مفهوم التداولية ليغطي بطريقة منهجية منظّمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة(مقتضى الحال) وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية(لكل مقام مقال)»[4].

ولعل هذا ما نجده واضحا عند أبي يعقوب السكاكي(ت626هـ) في كتابه (مفتاح

---

1) Jean DUBOIS et autres : Dictionnaire de linguistique,larouss , Paris 1999, p : 116.
2) Ibid, p : 116.

3) اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2004، ص337.
4) بلاغة الخطاب وعلم النّص: صلاح فضل، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 2004، ص26.

العلوم)[1]، حيث عني بظاهرة السّياق أيّما عناية حتى أنّ فكرة (مقتضى الحال)، كانت تؤطّر عمله في كثير من مباحث المفتاح، فجعل منها أساسا لمعرفة قصد المتكلّم من خطابه، وتحديدا له سواء في إجراء الخطاب على أصل الاستعمال، فيعبّر المتكلّم عن قصده بحسب مقتضى الظّاهر، أو في تجاوز ذلك لمعان ثوان يجري فيها الكلام لا على مقتضى الظّاهر، والمقام هو الذي يضمن سلامة المعنى وتحقق الفائدة لدى السّامع، ولذلك عدّ الباحث (عبد الملك مرتاض) مصطلح (مقتضى الحال) عند السّكاكي يكافئ دلاليا في اللسانيات

1) مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي(ت626هـ) كتاب في علوم اللغة وضعه السّكاكي في سبيل تحقيق نظرية لعلم الأدب، يهدف من خلالها إلى معرفة كيفية صحّة الأداء اللغوي فضمّنها علوما عديدة، فمفهوم علم الأدب عند السكاكي مشروع ذو بنية منهجية متماسكة قوامها ثلاثية يتحقق فيها هي الصرف والنحو والمعاني يقول: «وقد ضمّنت كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللّغة ما رأيته لا بد منه وهي عدّة أنواع متآخذة، فأودعته علم الصرف بتمامه(...) وأوردت علم النّحو بتمامه وتمامه بعلمي المعاني والبيان». هكذا يجعل (أبو يعقوب) علم الأدب يبنى على أساسين:

الصّرف بتمامه، وتمامه بعلم الاشتقاق.

ب- النّحو بتمامه، وتمامه بعلمي المعاني والبيان.

لكنّ السّكاكي سرعان ما أدرك أنّ العنصرين المتمّمين للنّحو، علمي المعاني والبيان، جديران بأن يُفرد لهما مبحثا خاصّا ومستقلا إلى جانب الصرف والنّحو، فحاد عن تقسيمه الثّنائي إلى التقسيم الثّلاثي يقول: «وجعلت هذا الكتاب ثلاثة أقسام:

القسم الأول في علم الصرف، القسم الثاني في علم النحو، القسم الثالث في علمي المعاني والبيان».

وهي علوم متآخذة فيما بينها يكمل فيها الآخرُ الأولَ فالسّكاكي جعل علم الأدب حصيلة لعدّة أنواع من علم اللغة، ضمّها جميعا في بنية منهجية متماسكة، لتعمل متضافرة على تأدية ما سمّاه (بعلم الأدب)، هدفُه في المفتاح يقول:«وقد ضمّنت كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللغة، ما رأيته لا بدّ منه وهي عدّة أنواع متآخذة، فأودعته علم الصّرف بتمامه، وأنّه لا يتمّ إلاّ بعلم الاشتقاق المتنوّع إلى أنواعه الثّلاثة، وقد كشفت عنها القناع، وأوردت علم النّحو بتمامه وتمامه، بعلمي المعاني والبيان وقد قضيت بتوفيق الله منهما الوطر، ولمّا كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال، لم أر بدّا من التّسمح بهما، وحين كان التّدرب في علمي المعاني والبيان، موقوفا على ممارسة باب النظم وباب النثر، ورأيت صاحب النّظم يفتقر إلى علمي العروض والقوافي ثنيت عنان القلم إلى إيرادهما».

فعلم الأدب، بعدِّه مشروع السّكاكي في كتابه، يجعل من مفتاح العلوم بنية منهجية غير قابلة للتجزيء تعمل فيها علوم اللّغة جميعا متضافرة في منظومة معرفية متكاملة يكمل فيها الأخير الأوّل، ويستدعي فيها كل علم ما لا يتمّ إلاّ به. (ينظر: مفتاح العلوم،:تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2000، ص37-39).

الحديثة مصطلح (تداولية اللغة)، يقول: «ونلاحظ أن مفهوم السّياق البلاغي تتنازعه نزعتان اثنتان إحداهما (المرجع) وإحداهما الأخرى (تداولية اللّغة) أو ما في حكمه أو ما يطلق عليه أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت626هـ) مقتضى الحال».[1]، ففكرة مقتضى الحال والمقام أو السياق عموما، بما يضمّه من صفات للمتكلم وعاداته ومقاصده وإشاراته الجسمية، وكذا السامع وصفاته وعاداته ومستواه، والزمان والمكان..، ذات أبعاد تداولية بارزة تظهر من خلال إسهامها في تحديد دلالة الفعل الكلامي الإنجازي المباشر وغير المباشر وفهمها، وهو ما أكده جون (أوستين) بقوله:« إن مسألة الأغراض والمقاصد في التّلفظ بالعبارة وما يحتف بها من سياق قرائن الأحوال، هي مسألة لها خطرها وشأنها»[2].

فعلى المتكلّم أثناء تعبيره عن قصده، مراعاة قرائن الأحوال ومقامات الكلام وإصدار كلامه بحسب المقتضى كي يضمن لقصده الوصول، وتحقيق الفائدة لدى السّامع، لأنّ السامع يستند للمقام وقرائن الأحوال في كشف المعنى المقصود من الكلام، وذلك في عملية عكسية يقوم بها، يكون للسّياق فيها دور فعال في توجيهه لمقاصد المتكلم من خطابه.

وتتبدى عناية السّكاكي بفكرة مقتضى- الحال أو المقام[3] من خلال ربطه الصّياغة اللّغوية(صرفية ونحوية) بالسّياق والمقام، ممّا جعل مقياس الكلام عند السّكاكي في باب الحسن و القبول، بحسب مناسبة الكلام لما يليق به(مقتضى الحال)؛« فإن كان مقتضى- الحال إطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده من مؤكّدات الحكم وإن كان مقتضى- الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحلّيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة. وإذا كان

1) نظرية البلاغة: عبد الملك مرتاض، دار القدس العربي، الجزائر، ط2، 2010. ص166.

2) نظرية أفعال الكلام العامّة: جون أوستين، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق،(د ط)،1991 ص65.

3) لا يختلف مفهوم المقام عن مفهوم الحال ويشمل «مجموعة الاعتبارات و الظروف و الملابسات المحيطة بالنشاط اللغوي وتؤثر فيه بحيث لا تتجلى دلالة الكلام إلا في ظلّها» كشّاف اصطلاحات الفنون: التهاوني، وضع حواشيه أحمد حسن منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، المجلد3، ص574.

مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التّخصيصات فحسن الكلام نقله على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدّم ذكرها»[1].

فالذي يلاحظ على حديث السّكاكي السّابق هو تعدّد مقتضيات نظم الكلام و تنوّعها فالمتكلّم ليس حرا تماما في إنتاجه لجمله وخطاباته ، حيث يخضع إلى مقام السّامع وما يكتنفه من أحوال حتى يحقّق الفائدة المرجوّة من تلفّظه بالخطاب مستعينا بما تقدّمه له البلاغة من تراكيب بليغة وتصوّرات فنّية تساعده على نقل مقاصده في مختلف الظروف والأحوال، وعلى أساس ذلك يكون حسن الكلام، فتحذف عناصر من الجملة إن اقتضى المقام الاختصار و تثبت عناصر أخرى في مقام آخر.

والبليغ هو الذي يتقن التّصرف في كل المقامات والأحوال، ولذلك يجب أن يكون متوسّعا في العربية ووجوه استعمالها في المقامات المختلفة فيعرف ما يصلح في كل مقام من المقامات، وهو ما ينعكس في صياغته اللّغويّة.

واستنادا لهذا السّياق بنوعيه المقالي والمقامي ينطلق المتلقي في كشف قصد المتلفّظ بالخطاب، حيث تشكل أدوات النص اللغوي وخواصه التركيبية إضافة لما يكتنف النص من أحوال، قرائن مساعدة في كشف المقاصد والأغراض التّواصلية للكلام فإذا« كان كلّ متكلم باللغة إنّما يهدف بكلامه إلى غرض ما و ينحو في كلامه نحو مقصد ما، فإنّ كلامه يحمل غرضه ومقصده في ثناياه و يصبح الدّور الأساسي للمتلقي هنا أن يقوم بعملية في اتجاه معاكس خائضا في نصّ الكلام ليصل إلى مراد المتكلم»[2]

1) مفتاح العلوم: السكاكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.ص256،257؛ وقد تمّ نقل النّص كما هو رغم طوله للضرورة المنهجية والمعرفية، كي لا يختل معناه وتتبدى بوضوح مقاصد السكاكي من خلاله.

2) معالجة المعنى في التراث الفكري العربي: خالد عبد الرؤوف الجبر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، الكويت، العدد90، 2000، ص114.

فالمتلقي يستند إلى معطيات السّياق و المقام في بحثه عن قصد القائل (المتكلّم) بخاصة إذا كانت القوة الّلزومية متّسعة بحيث تتجاوز معاني المفردات التي يتركّب منها القول معجميا ودلاليا.

وبالعودة إلى نصّ السّكاكي السّابق نجد أنّ ما أجمل الحديث فيه عن الأحوال والمقتضيات قام بتفصيله في باب المعاني في أربعة فنون كالآتي: في تفصيل اعتبارات الإسناد الخبري، ثم في تفصيل اعتبارات المسند إليه ثم تفصيل اعتبارات المسند والرابع في تفصيل اعتبارات الفصل والوصل والإيجاز و الإطناب، وجعل من فكرة مقتضى الحال بما تضمّه من سّياقات و مقامات، الأساس الذي تدور عليه مباحث علم المعاني السابقة كلها.

ولعلّ مردّ ذلك عند السّكاكي إلى ما تتّسم به فكرة مقتضى الحال من مرونة بحيث لا تقيّد المتلفظ بالخطاب بقوالب وأنماط معينة، وإنّما تفتح له مجال الاختيار للتّعبير عن مقاصده فيوظّف من التّراكيب وخواصّها ما يراه مناسبا لما يكتنف الكلام من ظروف وأحوال[1]، وتنعكس بعض جوانبه في ما عبّر عنه السّكاكي بـ(الخروج عن مقتضى الظاهر) أو (الخروج على خلاف مقتضى الظاهر).

من ذلك مثلا ما أورده السّكاكي في دراسته لظاهرة التّقديم والتّأخير حيث يرى أنّه يرتبط ارتباطا وثيقا بالسّياق اللّغوي من جهة و مراعاة مقتضيات الأحوال من جهة أخرى وأنّ هذا التقديم و التأخير يكشف عن قصد المتكلم و غرضه من خطابه، ففي«قوله تعالى: ﴿**لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾[2] يقولون أخّرت صلة الشهادة أولا وقدّمت ثانيا لأنّ الغرض في الأوّل إثبات شهادتهم على الأمم وفي الآخر اختصاصهم بكون الرّسول[صلى الله عليه وسلم] شهيدا عليهم»[3].

فالسّكاكي يشير بوضوح لارتباط التّقديم والتّأخير بالجانب الدّلالي والتّداولي وما يقتضيه من ارتباط ترتيب عناصر الجملة بهذه الطريقة بالمعنى المقصود، استنادا للسياق

1) ينظر: مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء: حامد صالح خلف الرّبيعي، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية، (د ط)، 1996م، ص575

2) البقرة:143.

3) مفتاح العلوم: السكاكي، ص340.

العام الواردة فيه الآية الكريمة.

ومما يبيّن كذلك عناية السّكاكي بدور السّياق اللغوي في تحديد قصد المتكلم والإسهام في إفادة السّامع معنى ما، تفسيره لآيتين كريمتين على وفق معطيات السّياق يقول:«ولله درّ أمر التّنزيل و إحاطته على لطائف الاعتبارات في إيراد المعنى على أنحاء مختلفة بحسب مقتضيات الأحوال ولا ترى شيئا منها يراعى في كلام البلغاء من وجه لطيف، إلا عثرت عليه مراعى فيه من ألطف وجوه، وأنا ألقي إليك من القرآن عدة أمثلة ممّا نحن فيه لتستضيء بها(...) قال عزّ من قائل في سورة القصص في قصة موسى ﴿**وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى**﴾[1] فذكر المجرور بعد الفاعل وهو موضعه، وقال في (يس) في قصة رسل عيسى عليه السلام﴿ **وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى**﴾[2] فقدّم لما كان أهم، يبين ذلك أنّه حين أخذ في قصّة الرسل اشتمل الكلام على سوء معاملة أصحاب القرية الرسل و أنّهم أصروا على تكذيبهم، وانهمكوا في غوايتهم مستشرين على باطلهم، فكان مظنّة أن يعلن السّامع على مجرى العادة، تلك القرية قائلا: ما أنكدها تربة، وما أسوأها منبتا»[3]

فالقصد من تأخير الفاعل في الآية الثانية لفت السّامع (متلقي الخطاب) إلى سوء معاملة أهل القرية للرّسل و تكذيبهم لهم بإصرار، و بالتّالي القصد هو بيان سوء منبت أهل القرية وبغضها ، فكان السّياق اللغوي كاشفا لذلك و دالا على المعنى لتتحقق الفائدة لدى السامع.

وهو ما فتئت تؤكّده اللّسانيات التّداولية، فهذا (أوستين) يرى«أنّ ما نستعمله من ألفاظ ينبغي أن نرجع (في بيان معانيها ولغاية تأويلها) إلى سياق الكلام ومقتضى الحال الذي وقع فيه تبادل التّخاطب اللّساني أو وروده فيه على وجه مخصوص»[4].

هذا بالنّسبة للمتكلّم أمّا السّامع فينطلق، كما أشرنا، من عكس العمليّة حيث تكون

---

1) القصص:20.

2) يس: 20.

3) مفتاح العلوم: السّكاكي، ص344.

4) نظرية أفعال الكلام العامّة: أوستين، ص120، 121 .

دلالة المقال على ضوء المقام، كاشفة لقصد القائل/ المتكلّم؛ فكل متكلم باللغة إنّما يهدف بكلامه إلى التّعبير عن قصده مراعيا في ذلك مقامات الكلام و سياقاته؛ فينطلق المتكلّم منشئ الخطاب من المعنى إلى المبنى وينطلق المتلقي للخطاب(السّامع)من المبنى إلى المعنى، ويرتكز الطّرفان ضمانا لنجاعة التّواصل بينهما على معطيات السّياق المقالي والمقامي.

وهو ما يؤكّده (فرانسوا لاترافيري) François latraverse حيث يرى أنّ«استعمال اللّغة من منظور التّداولية غائي، فالتّكلم يتم لتحقيق غاية ما أو هدف معيّن أو إشباع حاجة محدّدة أو الحصول على فائدة. فلذا تستعمل اللّغة للأغراض والمقاصد والمآرب ذاتها بصفة فعليّة و عملية في سياقات مختلفة و مقامات متباينة»[1].

ولم يفت السّكاكي تأكيد هذه الفكرة التداولية بكلّ أبعادها حيث نجده وتحت عنوان فرعي (لكل مقام مقال)، يبيّن لنا في نصّ نفيس دور السّياق بنوعيه، وبخاصّة مقتضى-الحال، في كشف مقاصد المتكلّمين وتأطيرها أثناء الإنجاز اللّغوي، وكذا دور السّياق في تحقيق الإفادة لدى السّامع منطلقا من معطيات علم النحو (أصل المعنى) ليصل إلى المعاني الثّواني في علم المعاني و ودلالاتها الضّمنية، يقول: «لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة فمقام التّشكر يباين مقام الشّكاية ومقام التّهنئة يباين مقام التّعزية، ومقام المدح يباين مقام الذّم ومقام التّرغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار ومقام البناء على السّؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب وكذا مقام الكلام مع الذّكي يغاير مقام الكلام مع الغبي و لكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر، ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق، وهو الذي نسمّيه مقتضى الحال»[2].

يصبّ هذا النص القيّم في صميم اللّسانيات التّداولية ويكشف عن أوضاع لسانية

---

1) اللغة ودلالاتها، محمد سويرتي، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت،2000، ص30؛ ومعالجة المعنى في التراث الفكري العربي :خالد عبد الرّؤوف الجبر، ص114.

2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص256.

مرتبطة بالصّياغة اللّغوية، وأخرى غير لسانية منها ما يرتبط بالمتكلّم و مقاصده ومنها ما يرتبط بالسّامع وأحواله والفائدة التي سيجنيها من الخطاب، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد السّكاكي يميز بين: مقامات الكلام و تدل في الأغلب على الأغراض والمقاصد التي يساق لها الكلام نحو التشكّر والتّعزية والتّهنئة والتّرهيب والتّرغيب التي من أجلها ينتج المتلفظ بالخطاب نصه. ومقتضى الحال ويشمل الخصوصيات والاعتبارات القائمة بالكلام فيرتبط بخواص تراكيب الكلام حيث يختار المتكلم من التّراكيب البليغة ما يناسب قصده من الكلام في ظل المقامات والأحوال الخاصّة التي يصدر فيها خطابه[1]. ولذلك فإنّ مقتضى الحال أشد ارتباطا بخواص تراكيب الكلام التي يبحثها علم المعاني كونها أساسا تتحقّق من خلاله مقاصد المتكلم وتنكشف، ولذلك فإنّ علم المعاني«عادة ما يهتمّ بخواص التّراكيب التي تكون دليلا على مقصد المتكلّم وغايته من كلامه، فعلم المعاني عند البلاغيين ليس علم التراكيب بل هو علم خواص التّراكيب»[2] التي توصلنا إلى غرض المتكلّم من كلامه، فالوظيفة التّداولية لعلم المعاني تختص ببناء الحدث اللغوي(المقال) من خلال اختيار التراكيب المناسبة والمقام. واختيار قوانين النّحو الملائمة وتنظيم المحتوى بطريقة منطقية تتّسق ضمن عملية الاتّصال اللّغوي بأكملها.

وما تركيز السّكاكي على دور السياق بنوعيه في كشف مقاصد المتكلّمين من خلال ما توفره البلاغة العربية إلاّ من أجل الوصول إلى الغاية الأسمى من مشروعه لعلم الأدب وهو« الشّغف بالتّلقي لمراد الله تعالى من كلامه»[3] والوقوف «على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدّس»[4]، فمقتضى الحال عند السّكاكي أن يكون الكلام مصادفا لما يليق به من قصد ومقام، وهو الأمر الذي يدعو المتكلّم إلى اعتبار خصوصيّة ما تناسب قصده من كلامه في

---

1) ينظر: البلاغة والاتصال، جميل عبد المجيد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د ط)،2000، ص34، 35؛ وفي البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: سعد عبد العزيز مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2006، ص78، 79.

2) بلاغة الوفرة و بلاغة الندرة: نور الهدى باديس، مبحث في الإيجاز والإطناب، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر تونس، ط1 ،2001م، ص14

3) مفتاح العلوم: السكاكي، ص38.

4) نفسه، ص249.

ذلك المقام، وتلك الخصوصيّة هيّ مدار عناية علم المعاني ووظيفته.

ويشير السّكاكي في نصه السابق الذي يكشف عن كثير مما يتبناه اليوم المشتعلون في حقل الدلالة والأسلوبية ولسانيات النص والتّداولية، إلى أنّ بنية الخطاب اللغوي تختلف بحسب مقاصد المتكلمين و تغييرات المقام و لذلك كان لكل مقام مقال وكل تغير في المقام والقصد يتبعه تغيير في الصّياغة اللغوية(خواص التراكيب).

كما التفت السّكاكي إلى كلّ ما يحيط بالعملية التّواصلية من سياق ومقام وخطاب وطرفيه مخاطِب ومخاطَب، ووصل إلى أنّ مقامات الكلام مختلفة وكذا أنماط الاستخدام اللّغوي وأشكاله تختلف وتتنوّع بحسب العلاقات الاتّصاليّة ومقتضيات هذا الاتّصال، من مقام المتكلّم إلى مقام السّامع ومقام الكلام وسياقات وروده، فخطاب الذكي مثلا يغاير خطاب الغبي وخطاب المثقف يغاير خطاب العامّي من النّاس حتى يحقق الخطاب أغراضه التّواصلية والإقناعيّة، فللمقام بكل ما يحمله من عناصر دور كبير في ممارسة الخطاب الإقناعي وإنجازه انطلاقا من قصد المتكلّم وانتهاء بإفادة السّامع معنى أو إقناعه والتّأثير عليه. ولذلك يبدأ السكاكي حديثه عن المقام بتأكيده فكرة (مقتضى الحال) يقول:« ولا يتّضح الكلام في جميع ذلك اتّضاحه إلاّ بالتّعرّض لمقتضى الحال»[1] ثم يشرع في تحديد فكرة المقام عنده كما أشرنا في النّص السابق ويمكن أن نستخلص منها تصنيفا رباعيا للمقام[2]:

1. مقامات الكلام بحسب مقاصد المتكلّم وأغراضه : مثل التّشكر و الشّكاية و التّهنئة و والتّعزية و المدح و الذّم و التّرغيب والتّرهيب و تظهر في قول السّكاكي: «مقامات الكلام متفاوتة فمقام التّشكر يباين مقام الشكاية ومقام التّهنئة يباين مقام التّعزية، ومقام المدح يباين مقام الذّم ومقام التّرغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد يباين مقام الهزل»[3].

1) نفسه، ص256.

2) مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء: حامد صالح خلف الربيعي، ص543؛ وينظر: في البلاغة العربية والأسلوبيات اللّسانية: سعد عبد العزيز مصلوح، ص79،78.

3) مفتاح العلوم: السكاكي، ص256.

فالملاحظ أن هذه الأغراض التي يساق لها الكلام تكون ضمن أفعال كلاميّة منها: أفعال كلاميّة إنجازية متضمنة في القول نحو التّشكر والشّكاية والتّعزية(...)ومنها أفعال تأثير بالقول نحو التّرغيب و التّرهيب.

والقصد في اللّسانيات التداولية أساس التّواصل والتّبليغ فلا تواصل دون قصديّة إنها «المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجّه بها العقل أو يتعلّق نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم»[1]، وتشمل كل ضروب الاعتقادات والرّغبات و الحب والمدح والذّم والمخاوف والآمال.

2. مقامات الكلام بحسب المخاطب(الإفادة) :إذ لا تتحقّق الإفادة من الخطاب ما لم يراع المخاطَب مقام مخاطبه فخطاب الذّكي يغاير خطاب الغبي وخطاب خالي الذهن يغاير خطاب الشاك المتردّد و لذلك قال السّكاكي:«مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار و مقام الكلام مع الذّكي يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»[2].

ومن أهم مباحث العناية بالمخاطَب ومقامه في المفتاح نجد الفن الأوّل من علم المعاني (تفصيل اعتبارات الإسناد الخبري) ويضم عناصر تداولية مهمة : المخاطِب والمخاطَب و مدى مطابقة الخبر للواقع من عدمها وعلاقة ذلك بقصد المُخبر والغاية من الخبر«فثمّة غايات تتّصل بالمخبِر و أخرى بالمخبَر و يتغيّر الخبر حسب أحوال وظروف وأغراض ومواقف كل منهما فهو علامة على وجهة نظر المخبِر و مقصده الذي يتكيف أو لا يتكيف مع موقف المخبر وهدفه ودلالاته التّداولية (التضمنية والالتزامية) مندمجة بدلالته المطابقة و مدركة من قبل المخبَر به»[3].

فلا يمكن للمخاطب أن يجني فائدة من خطاب المتكلم ما لم يتم مراعاة حاله بما يشمله من مستوى عقلي و ثقافي و مكانة اجتماعية و درجة مقبوليّته لما يلقى إليه حيث يفترض

---

1) العقل واللّغة والمجتمع: جون سيرل، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثّقافي العربي، لبنان، ط1، 2006، ص128، وينظر: ص149، وص151.

2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص256.

3) اللغة و دلالاتها تقريب تداولي للمصطلح البلاغي: محمد سويرتي، ص38.

بتراكيب الكلام و ما تحويه من أفعال إنجازية أن تكون مطابقة لمقتضى الحال حتى نقول إنّ المخاطب أفاد مخاطبه معنى ما وضمن وصول قصده له ولعل هذا السبب هو الذي جعل موضوع علم المعاني عند السّكاكي تتبع أحوال العلاقات الإسنادية في الجملة و بيان ما تؤديه من فائدة للمخاطب بحسب المقام الواردة فيه. وبعبارة أخرى؛ موضوع علم المعاني دراسة العلاقة بين تراكيب الكلام ومقتضى الحال، حيث يفترض بتراكيب الكلام الصّادرة عمّن له فضل تمييز ودراية (صاحب الكفاية الأدبية)، أن تكون مطابقة لمقتضى الحال حتى نقول إنّه أفاد المخاطب معنى ما ونقل قصده لمخاطبه، والناتج من علاقة المطابقة بين تراكيب الكلام ومقتضى الحال هو الإفادة والاستحسان لخطاب المتكلّم[1].

فمهمّة صاحب علم المعاني دراسة مدى نجاح المتلفّظ بالكلام في تحقيق المطابقة بين خواص تراكيب الكلام، التي سمّاها الجرجاني قبل السّكاكي (بمعاني النّحو) ومقتضى الحال استنادا لمرجعيّة لغويّة مشتركة بين المتكلّم والسّامع، فإذا تحقّقت المطابقة أفاد المتكلّم السّامع معنى وجعله يستحسنه ويقتنع به وبذلك «فوظيفة علم المعاني تزيد عن وظيفة النّحو بثلاث مراتب زيادة الفائدة والاستحسان والإقناع»[2].

فالإفادة عند السّكاكي قرينة تداولية مهمّة في تحقيق إنجازيّة الخطاب وضمان نجاعته التّواصلية، وعلى أساسها يتحدّد موضوع علم المعاني، وهو مافتئت تؤكّده حديثا اللّسانيات التّداولية؛ حيث يقول الباحثان (دان سبربر) Dan Sperper و(ديردر ولسن) Deirder Wilson «إنّنا نعترف بأنّ كل الأحكام تنطوي تحت مسلّمة الإفادة التي هيّ أكثر دقّة وصحّة من الأحكام الأخرى»[3].

والإفادة في مفتاح العلوم كما رأينا تكمن في النّظر في أحوال المخاطبين أثناء الحديث وحال الخطاب وبخاصّة المخاطَب«فمن المعلوم، كما يقول السّكاكي، أنّ حكم العقل حال

---

1) ينظر: علم التركيب الوظيفي في مشكلة الحدود بين النّحو وعلم المعاني: دلال وهبة، حسن الأبيض، المجلّة العربية للعلوم الإنسانيّة، مجلس النّشر العلمي، جامعة الكويت، العدد:70، 2000، ص148.

2) البلاغة العامّة والبلاغة المعمّمة: محمد العمري، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، العدد25، 2000؛ وينظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص492

3) تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية: عمر بلخير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص103.

إطلاق اللسان هو أن يفرغ المتكلّم في قالب الإفادة ما ينطق به تحاشيا عن وصمة اللاّغية، فإذا اندفع في الكلام مخبرا لزم أن يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند إليه في خبره ذاك إفادته للمخاطَب متعاطيا مناطها بقدر الافتقار»[1].

فحصول الفائدة لدى المخاطَب، يعدّ مبدأ مهمّا، وغرضا تواصليا على المتكلم مراعاته أثناء إنجازه لخطابه، وتلفّظه بكلامه، ولا يكون ذلك إلاّ من خلال مراعاة مقامات الكلام بحسب المخاطَب من حيث كونه ذكيا أو غبيا، خالي الذهن أو سائلا أو منكرا ، فإذا ألقى خبره مثلا لمن هو خالي الذّهن مما يلقى إليه لم يحتج إلى تأكيد كلامه (المتكلم) لكونه أعرف من مخاطَبه بموضوع الخطاب ، فيكون ضرب الكلام ابتدائيا خاليا من المؤكّدات لأنّ متلقيه يستقبله و يستحسنه (تحقق الفائدة) أما إذا توجه المخاطِب بخبره لمتردّد شاكّ فيه وجب لكي تتحقق الإفادة لدى المخاطَب أن يرعى هذا المقام فيؤكّد المخاطِب خطابه بمؤكّد واحد يقطع شك المخاطَب باليقين و يقنعه بالخبر ويسمّى طلبيا ، أمّا إذا كان المخاطَب منكرا لحكم الخبر و حاكما فيه بخلافه استلزم ذلك تأكيد الكلام بأكثر من مؤكّد كي يقتنع ويتمّ التأثير فيه فيغيّر حكمه عن الخبر ويتقبّله، ويسمى هذا الضّرب إنكاريا .

فمراعاة مقامات الكلام بحسب المخاطَب لها دورها في تحديد درجة إنجازيّة الأفعال الكلامية الموجَّهة له، ولا يتحقّق الغرض التّواصلي للمتلفّظ بالخطاب إلاّ إذا راعى درجة إفادة مخاطَبه فيكون« متعاطيا مناطها بحسب الافتقار»[2] حيث إنّ تحصيل الفائدة يختلف من متلقّ لآخر ولا تكون متساوية، وما على المتلفظ بالخطاب إلاّ أن يفيد مخاطَبه بحسب درجة حاجته، فمقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي.

3. مقامات الكلام بحسب السّياق: والمقصود به الجانب اللغوي المرتبط ببنية الخطاب وشكله الذي يضمّ وحدات لغوية تنتظم فيما بينها(خواص تراكيب الكلام)، بحسب مقتضيات التواصل إذ« لكل كلمة مع صاحبتها مقام»[3].

فالسّكاكي يؤمن بأنّ مقاصد المتكلّمين لا يتم تحديدها إلاّ بالاستناد لقرائن نصّية

1) مفتاح العلوم: السكاكي، ص258.
2) نفسه، ص258.
3) مفتاح العلوم: السكاكي، ص256.

تركيبية في الكلام، هي التي اصطلح عليها حديثا Contexte verbal وتحتلّ مركزا مهما في اللسانيات النّصية والتّداولية، لكون القصد لا يتجسّد إلا باللغة؛«فالصنعة أو استعمال آليات معيّنة في إنتاج الخطاب لا تكون إلاّ من أجل تحقيق مقاصد معيّنة»[1] فاللّغة هي مجال كشف المقاصد من خلال ما تعكس من اختيارات للمتكلمين بها في خواص تركيبيّة تتلاءم مع مقاصدهم و مقامات الأحوال التي ينجزون فيها خطاباتهم وهذا ما يسمى بالسّياق المقالي بما يضمّه من حذف وذكر وتعريف وتنكير وتقديم وتأخير وفصل ووصل والتفات«فإن كان مقتضى الحال طيّ ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه و إن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها وكذا إن كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها(...) فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك»[2].

فالاعتبارات السّابق ذكرها تمثّل خواصّ تركيبية يختار منها الناظم أو المتلفظ بالخطاب ما يتلاءم مع مقاصده ويستعملها في تراكيبه بحسب المقامات الخاصة التي يكون فيها مع مخاطبه، وهذه الاعتبارات أو خواص التراكيب بعدما أوردها السّكاكي إجمالا قام بتفصيلها في معالجته لفنون الخبر الأربعة و بيان مقتضى الحال لكلّ منها.

فالسّياق الذي يعالجه السّكاكي هنا هو سياق نصّي- تداولي لأن النّص يحوي بنى لغوية ذات خواص ترتبط بمقامات إنجازها يحمل من خلالها النص وظائف عديدة، ويقوم السّياق التداولي بتأويلها في شكل أفعال كلامية تعبر عن المقاصد والأغراض التّواصلية التي أنجزت للتعبير عنها، نحو الشّك و الشّكاية والتّهنئة والتّعزية والمدح والذّم والتّرغيب والتّرهيب.

4. مقامات الكلام بحسب الموقف: و يقصد به الموقف الذي تتحدّد فيه عملية

---

1) استراتيجيات الخطاب: عبد الهادي بن ظافر الشهيري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص204.

2) مفتاح العلوم: السكاكي، ص257،256؛ و ينظر: المصدر نفسه، ص265-295.

الكلام حيث لا يحسن أن نوجز في مقام التفصيل، ولا أن نطيل في مقام الإيجاز فلكلّ حد ينتهي إليه الكلام مقام، و لكلّ موقف نظم مناسب له وتركيب بلاغي يقتضيه وهو ما فصّله السّكاكي في معالجته لمبحث الإيجاز والإطناب و المساواة.

ويشمل سياق الموقف جميع ما يتصل بأحوال المخاطبين وحياتهم اجتماعيا و ثقافيا و هو ما كان للسكاكي فيه إشارات واضحة حين حديثه عن أنواع الجامع(عقلي ووهمي وخيالي) حيث تشكل جهة الجمع لديه أحد مبادئ الوصل المهمّة فيجب فصل الجمل إذا لم يكن بينها ما يجمعها من جهة العقل أو الوهم أو الخيال، وهو ما يعدّ من صميم قضية السياق الثقافي والاجتماعي و دورهما في إنتاج الخطاب و استعماله.

وقد قدّم السّكاكي في ذلك مثالا في ثلاثة أشخاص مختلفي المهنة[1] يصفون الكلام كل بحسب وعائه الثقافي ممثلا في مهنته و اللغة الخاصة التي تنعكس من خلالها، ثم قدم السكاكي مثالا توضيحيا مهما من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾[2].

فإذا لم يكن الإنسان من الأعراب الذين يعيشون في البوادي، ويربّون الإبل والأغنام، أو ممّن يعرفون ما يتعلّق بحياتهم، لن يستطيع إدراك سر الجمع بين الإبل والسّماء والجبال والأرض و يستغرب ذلك،«لبعد التعبير عن خياله في مقام النظر، ثم لبعده في خياله عن السّماء، وبعد خلقه عن رفعها و كذا البواقي »[3].

لكن إذا عرف حياة العرب بمختلف جوانبها ونواحيها الاجتماعية سيزول عجبه من هذا الجمع ذلك أنّ «أهل الوبر إذا كان مطعمهم و مشربهم و ملبسهم من المواشي كانت عنايتهم مصروفة لا محالة الى أكثرها نفعا، وهي الإبل ثم إذا كان انتفاعهم بها لا يتحصّل إلاّ بأن ترعى و تشرب كان جل مرمى نظرهم نزول المطر، و أهم مسارح النظر عندهم السّماء ثم إذا كانوا مضطرين إلى مأوى يأويهم وإلى حصن يتحصّنون فيه و لا مأوى و لا

1) مفتاح العلوم: السكاكي ، ص364 .

2) الغاشية: 17-20.

3) مفتاح العلوم: السكاكي، ص366.

حصن إلا الجبال»[1].

ولذلك يستحسن البدوي هذا الجمع ويتقبّله، لأنّ له ما يقابله في خزانة صوره بينما تتآخذ هذه الأمور على الحضري ولا يستطيع الجمع بينها في خياله، مما يؤكّد أنّ لسياق الموقف وما يحفّ به دورا في تحديد المعنى والوصول إلى القصد من الكلام.

ويلاحظ أنّ هذه الأصناف الأربعة للمقام (المتكلّم والمخاطَب والسّياق والموقف) وما تقتضيه من مطابقة للكلام يمكن أن تشكّل عند السّكاكي نظرية بلاغية قائمة بذاتها تشمل جانبين: جانبا لسانيا خالصا يمثّله الصّنف الثالث (السياق اللغوي)؛ وجانبا ما وراء لساني Meta linguistique ويشمل (مقاصد المتكلم و حال السامع وسياق الموقف).

إنّ السكاكي من بين علماء العربية الذين عالجوا دور السّياق بنوعيه الداخلي والخارجي في توضيح المعنى و تحقيق التواصل التام من خلال العلاقة التي يقيمها بين المتخاطبين في توضيح قصد المتلفظ بالخطاب من جهة ويضمن وصوله للمخاطَب وجنيه للفائدة منه، و كذا دوره في توجيه الخطاب حيث لا يتضح قصد العبارة إلا من خلاله.

هذا ما أراد السكاكي قوله بالتعبير اللساني الحديث(اللّسانيات التداولية)، تحت فكرة بلاغية قابلة لأن تكون نظرية قائمة بذاتها، وهي فكرة (مقتضى الحال) التي تولّدت عنها العبارة التّداولية (لكلّ مقام مقال)؛«فالتّداولية تعرض للمعنى الاستعمالي وهذا يتضمّن دراسة المنطوق اللغوي دراسة تتجاوز الدّراسة النحوية والدّراسة الدّلالية دون أن تهملها، إنها تستفيد منهما ثم تبني عليهما وبعد ذلك تدرس المتكلم صاحب المنطوق اللغوي و كل ما يتصل بهذا المتكلم مما له تعلّق بالرسالة اللغوية أو المنطوق كيف نطق؟ و لماذا؟ وما هدفه؟ أو ما قصده»[2].

ففكرة مقتضى الحال التي يدعو السّكاكي لمراعاتها في جل مباحث المفتاح، تشكّل سياقا تداوليا يتمّ من خلاله دراسة مباحث البلاغة في سياقاتها الاستعمالية لتشمل كل ما يحف بها من مقامات، ولذلك رأى الباحث (سعد عبد العزيز مصلوح) أنّ فكرة مقتضى-

1) نفسه.

2) في البراغماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة: علي محمود حجي الصّراف، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010، ص7.

الحال عند السّكاكي تعدّ«مشروعا طيبا يمكن الانطلاق منه وإعادة النّظر فيه لصياغة طراز يتّسم بالدقة و الشمول في ضوء نظرية التواصل الشعري Poetic Communication واللسانيات النفسانية والاجتماعية»[1].

تبدو، إذن، عناية السّكاكي بفكرة مقتضى الحال عملية واعية ومقصودة، حيث جعلها تضطلع بدور المرشد في ضبط المعاني وتحديد المقاصد، بغية تحقيق الفائدة لدى المتكلّم والسّامع على حدّ سواء، فتمكّن المتكلّم من التّعبير عمّا يلج بخاطره من معان وما يقصده من أغراض بحسب الظّروف والمقامات؛ فيختار لمقاصده تراكيب مخصوصة تنسجم والمقامات التي يوجد فيها مع سامعه، كما تمكّن فكرة (مقتضى الحال) السامع من التّوصل لمقاصد مخاطِبه استنادا لما يحفّ بالكلام من سياقات لغوية ومقامية.

فصاحب علم المعاني بحسب السكاكي يتخيّر الكيفيات المخصوصة من التراكيب اللغوية ويربطها بمقاماتها أو الحال الملائمة لها، وهوّ ما على الأديب العمل به في إنتاجه لخطاباته ونصوصه فيختار ممّا يقدّمه له علم المعاني من تصورات فنية للتراكيب اللّغوية[2]، ما يتواءم مع مقاصده بحسب الظّروف والأحوال، فلكل مقام تراكيب مخصوصة تناسبه، وأمّا المتلقي للخطاب فينطلق في عملية عكسيّة بحسب قدراته الاستدلالية من تراكيب الكلام المخصوصة وسياقات ورودها اللغوية والمقاميّة ليصل إلى قصد المتكلّم ويجني الفائدة من الخطاب، وهو ما نمثل له بالخطاطة التالية[3]:

المتكلّم- القصد ⇄ المتلقي- الفهم

ومن هنا تظهر أهمّية السياق بنوعيه المقالي والمقامي في كشف مقاصد الخطاب وتحقيق الإفادة لدى السّامع، والقصد والإفادة في اللسانيات التداولية قرينتان لهما شأنهما في ضبط

1) في البلاغة العربية والأسلوبيات اللّسانية: سعد عبد العزيز مصلوح، ص78.

2) ينظر: مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء: حامد صالح خلف الربيعي، ص581.

3) البلاغة العربية من حيث هي موقف تلق(إستراتيجية القصد والغرض والقارئ القياسي)، صالح بن غرم الله، ص48.

المعنى وتحقيق النّجاعة التّواصلية.

فخواص تراكيب الكلام توفر للمتلقى (المخَاطب) ما يعينه على الوصول إلى المعنى (عمليات عقلية استدلالية تستند إلى خواص التراكيب والمقام)، ولعل هذا هو هدف السّكاكي من وضع علم المعاني، يقول: «اعلم أنّي مهّدت لك في هذا العلم قواعد متى بنيت عليها أعجبت كل شاهد بناؤها، واعترف لك بكمال الحذق في صناعة البلاغة أبناؤها، ونهجت لك مناهج متى سلكتها أخذت بك عن المجهل المتعسّف إلى سواء السّبيل(...) ونصبت لك أعلاما متى انتحيتها أعثرتك على ضوالّ منشودة وحشدت منها ما ليست عند أحد بمحشودة، ومثلت لك أمثلة متى حذوت عليها أمنت العثار في مضانّ الزلل»[1].

ثم إنّ السّكاكي في دراسته لقانوني الخبر والطّلب في علم المعاني قرر أن فعل الإخبار أو الطّلب يتضمّن إنجازا لجمل ذات مقاصد و أغراض تواصلية عديدة، وتفيد إنجاز أفعال كلامية مباشرة إذا ما وردت بحسب أصل الاستعمال و تتجاوز ذلك لإنجاز أفعال كلامية غير مباشرة إذا تم خرق أحد شروط إجرائها على أصل الاستعمال ومحدّد المعنى الذي يضمن سلامة وصول القصد للمخاطب هو السّياق أو المقام بصورة عامة و بذلك فللمقام دور كبير في تحديد أغراض الخبر والطلب، إذا كانت تفيد القصد الحقيقي أم لا «فمتى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل تولّد منها ما ناسب المقام»[2]، وينعكس في شكل الخطاب وبنيته وهذا خلاصة ما توصّل إليه حديثا (أوستين)، و(سيرل) في دراستهما للخبر والإنشاء بفرعيه، وتوصلهما إلى كون الأفعال المباشرة ذات أبعاد اجتماعية تصدر عن مؤسسه بشرية تحكمها أعراف محددة؛ فالجمل بما تحويه من أفعال، تعبّر عن قصد المتكلّمين بها وتضم دلائل و مؤشّرات على تلك الأفعال تتباين مدى إنجازيتها المباشرة وغير المباشرة استنادا إلى السّياق، ويلجأ المتلقي للخطاب الى استدلالات عقلية مرتبطة به (السياق) تمكنه من التأويل الصحيح لقصد المتكلم والفهم الدقيق لمعانيه وأغراضه فهناك معان مضمرة يصعب الكشف عن مقصدها إلا من خلال التأويل الذي يستند إلى السّياق

1) مفتاح العلوم: السكاكي، ص413؛ ومقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، ص416.
2) نفسه، ص416.

العام داخلي و خارجي .

ومن مظاهر اهتمام السّكاكي بدور السياق في كشف قصد المتكلم وتحديده، جعله وظيفة علم البيان تقوم على أساس شيء من ذلك حيث يعرّف علم البيان بقوله: «هو معرفة إيراد المعني الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[1]

فحدد وظيفة علم البيان في الاهتمام بمطابقة الكلام للمراد منه (القصد)؛ أي أنّه يولي عناية للموقف الداخلي للمتلفظ بالخطاب و بذلك يجعل قصد المتكلم مركز اهتمامه وهو ما رأى فيه الباحث محمد عابد الجابري بحثا في قوانين تفسير الخطاب[2].

ويتجلّى ذلك من خلال مباحث علم البيان إذ من تطبيقات السّياق فيها أنّ الصّور البيانية لا يمكن الاعتماد فيها على ظاهر اللّفظ وحده في استخلاص المراد أو القصد منها بل غالبا ما يكون المعنى في الدّلالة الثّانية (الدّلالات العقلية الاستلزامية) التي تتجاوز المعنى المعجي للألفاظ و التّراكيب ولذلك جعل السكاكي وظيفة علم البيان تقوم على معرفة كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة تتجسّد في الدلالات العقلية الاستلزامية .

ولو نظرنا في الاستعارات والكنايات التي يهتم بها علم البيان لوجدنا أنّها ترتبط ارتباطا وثيقا بالسّياق الاجتماعي الذي ترد فيه ولا تتحدّد إلا من خلاله نحو قولنا: (فلانة نؤوم الضّحى) في المجتمع العربي أو (فلان كثير الرماد)، فلا يمكن كشف معانيها الثواني المقصودة من قبل قائلها إلاّ بالتّعرّض لسياقات ورودها والبيئة التي صدرت فيها، ذلك أنّ«الصور البيانية في العادة هي عادات استعمالية درج عليها أصحاب اللّغة ولا يمكن فهم مغزاها خارج إطارها الذي تستعمل فيه بالاعتماد على ظاهر اللفظ وحده».

فعبارة (مقتضى الحال) عنصر دلالي وتداولي مهم في البلاغة العربية عموما، لا عند السّكاكي فحسب، ويسهم بشكل فعّال في استخلاص المعاني وتوليد الدّلالات التي تتجاوز المعنى الحرفي للجمل إلى معان ثوان تحمل دلالات عقلية استلزامية نحو التي يعالجها علم البيان .

---

1) مفتاح العلوم: السّكاكي، ص249.

2) ينظر: بنية العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط2، 1987، ص97.

يضمّ علم البيان، إذن، مظاهر تداوليّة بارزة، للسّياق بوجه عام دور في كشفها وكشف مقاصد المتكلمين منها، وهو ما سيتم طرحه له في الفصل الثالث من المذكّرة، حيث جعل السّكاكي وظيفة علم البيان تقوم على أساس من فكرة السّياق والمقام فعرّفه«هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدّلالة عليه وبالنّقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[1].

وعموما ففكرة السّياق، عند السكاكي، بنوعيه المقالي والمقامي وما ينطوي تحتهما تعدّ الأساس في كشف مقاصد المتكلّمين من خلال ما تحويه خطاباتهم من خواص تركيبية تعكس تلك المقاصد واختيارات المتكلّم لها، وكذا إفادة المخاطَبين بكشف المعاني الثواني في علم المعاني، والدّلالات العقلية الاستلزامية التي يعنى بها علم البيان.

فالمقام مظهر بارز من المظاهر التّداولية يتمّ من خلاله مراعاة قصد المتكلم وغرضه وحال السامع وما يحيط بهما من ظروف وأحوال، كما يتمّ من خلاله الانتقال من الدّلالة النّحوية المجرّدة التي تمثل مستوى أوّل سمّاه السّكاكي بمستوى أصل المعنى إلى مستوى ثان ذي دلالات مقاميّة مخصوصة.

1) مفتاح العلوم: السكاكي، ص249.

المصادر والمراجع العربية والمترجمة

- استراتيجيات الخطاب: عبد الهادي بن ظافر الشهيري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص204.
- بلاغة الخطاب وعلم النّص: صلاح فضل، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت،ط1، 2004.
- البلاغة العامّة والبلاغة المعمّمة: محمد العمري، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، العدد25، 2000.
- بلاغة الوفرة و بلاغة الندرة: نور الهدى باديس، مبحث في الإيجاز والإطناب، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر تونس، ط1 ،2001م.
- البلاغة والاتصال، جميل عبد المجيد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د ط)،2000.
- تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية: عمر بلخير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص103.
- السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة: علي آيت أوشان، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2000.
- العقل واللّغة والمجتمع: جون سيرل، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثّقافي العربي، لبنان، ط1، 2006.
- علم التركيب الوظيفي في مشكلة الحدود بين النّحو وعلم المعاني: دلال وهبة، حسن الأبيض، المجلّة العربية للعلوم الإنسانيّة، مجلس النّشر العلمي، جامعة الكويت، العدد:70، 2000.
- في البراغماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة: علي محمود حجي الصّراف، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010.
- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: سعد عبد العزيز مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2006.

- كشّاف اصطلاحات الفنون: التهاوني، وضع حواشيه أحمد حسن منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، المجلد:3، 1991.
- اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2004.
- اللغة ودلالاتها، محمد سويرتي، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت،2000.
- معالجة المعنى في التراث الفكري العربي: خالد عبد الرؤوف الجبر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، الكويت، العدد90، 2000.
- مفتاح العلوم: السكاكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء: حامد صالح خلف الرّبيعي، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية، (د ط)، 1996م.
- نظرية أفعال الكلام العامّة: جون أوستين، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق،(د ط)،1991 .
- نظرية البلاغة: عبد الملك مرتاض، دار القدس العربي، الجزائر، ط2، 2010.

- Jean DUBOIS et autres :Dictionnaire de linguistique, larouss , Paris,1999.





إجراء نظرية السياق على النصوص العربية


لبنان

لندن

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الجزائر

السِّيــاق والأَمْثَــال العربيَّــة

د. عرفات فيصل المنَّاع•

مدخل:

على الرغم من ظهور عدد من النَّظريَّات اللُّغويَّة الحديثة ذات العناية بالعناصر الاجتماعية فضلًا عن اللغوية في فهم المعنى بعد النَّظريَّة السِّياقية في الفكر اللُّغويِّ الغربي إلا أنَّها ما زالت تحتل مكانها في صدارة النَّظريَّات الحديثة التي تركز على الاستعمال والتداول؛ إذ عنيت بدراسة معاني التعبير الكلامي في الاستعمال، ولعل ما يدل على تلك المكانة الكبيرة ما لاحظناه من ظهور مجموعة من الباحثين بعد فيرث[1] أطلق عليهم اسم (الفيرثيون الجدد)، ولعل من أبرزهم: هايمز، وهاليدي، ورقية حسن، وميشيل أودونيل، وغيرهم.

قبل البدء بدراسة أثر السِّياق بنوعيه: الداخليّ والخارجيّ في بيان دلالة الأَمْثَال العربيَّة يبدو لي من المناسب أن أبيِّن ما المقصود بمصطلحي: (السِّياق)، و(الأَمْثَال) لغةً واصطلاحًا.

مفهوم السِّياق:

أولًا: السِّياق لغةً:

السِّياق لغةً بمعنى التَّتابع، قال ابن فارس: «السين والواو والقاف أصلٌ واحدٌ، وهو حَدْوُ الشيء، يقال: ساقه يسُوقه سَوقًا، والسَّيِّقة: ما استيق من الدواب، ويقال: سقتُ إِلَى امرأتي صَدَاقها، وأَسَقْتُه، والسُّوق مشتقَّةٌ من هذا لما يُساق إليها من كلِّ شيء، والجمع أسواق، والساق للإنسان وغيره، والجمع سُوق، إنما سمِّيت بذلك؛ لأَنَّ الماشي ينساق

• كلية الآداب- جامعة البصرة/ العراق.

1) أستاذ علم اللغة العام في جامعة لندن بين عامي (1944م-1956م)، ومؤسس النَّظريَّة اللُّغويَّة الإنجليزية التي عرفت فيما بعد بالسِّياقية. See: Crystal, D.A Dictionary of Linguistics and Phonetics, P. 245.

عليها»[1]، وقال الجوهري في صحاحه: «ويقال: وَلَدَتْ فلانةُ ثلاثةَ بنين على سَاقٍ واحدة، أي بعضُهم على إثر بعض، لَيْسَتْ بينهم جارية»[2]، والعرب تطلق على المهر سِيَاقًا وسَوْقًا؛ لأَنَّه في الأصل إبلٌ تساق بشكل منظم متتابع، ثم انتقلت دلالته ليقال على الدراهم والدنانير سِيَاقًا[3]، ومنه جاء معنى السِّياق في المجاز، قال الزبيدي: «هو يسُوقُ الحديثَ أَحْسَن سِياقٍ، وإليكَ يُسَاقُ الحديثُ، وكلامٌ مساقُهُ إِلَى كذا، وجئتُك بالحديث على سَوْقِه»[4]، وسواء أكان الـمَعْنَى الذي يعبر عنه السِّياق في اللُّغة حقيقيًّا/ محسوسًا مثل حركة الدواب، أم معنويًا/ مجازًا مثل الحديث، فإنه لا يخلو من أمرين:

أ. **التَّتابع أو عدم الانفصال.**

ب. **الانسجام أو الانتظام الذي يولِّده هذا التَّتابع.**

وإن اجتماع هذين الأمرين في مفهوم السِّياق لغةً فيما جاء من تعريفات لغويّة سابقة يجعله يقترب كثيرًا من مفهومه في الاصطلاح.

ثانيًا: السِّياق اصطلاحًا:

يقسِّم علماء اللُّغة المحدثون السِّياق (Context) على قسمين رئيسين هما: السِّياق الداخليّ والسِّياق الخارجيّ، ويعنون بالسِّياق الداخليّ الوحدات اللُّغويَّة التي تسبق أو تلحق أو تصاحب وحدة تركيبية معينة[5]، وهو ما يعرف أيضًا بالسِّياق اللُّغويِّ (Verbal Context)، ويعنون بالسِّياق الخارجيّ «الظروف المختلفة التي يقع فيها حدث معين وتحدد معناه، سواء أكانت هذه الظروف مستقرة أم متغيرة»[6]، وهو يشمل[7]: سِيَاق الموقف (Context of Situation)، والسِّياق الثَّقافيّ (Context of Culture)، والفرق

---

1) معجم المقاييس في اللغة: مادة (سوق).

2) الصحاح: مادة (سوق).

3) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (سوق).

4) تاج العروس من جواهر القاموس: مادة (سوق).

5) See: Crystal, D.A Dictionary of Linguistics and Phonetics, P. 103.

6) فصول في علم الدلالة، د. فريد عوض حيدر: 122.

7) See: Halliday & Hassan, Context and Text, p.5.

بينهما أن سياق الموقف يشير إِلَى الظروف المُتَغَيِّرَةِ التي توجد لحظة كتابة النَّصِّ أو قوله، في حين يشير السِّياق الثَّقافيّ إِلَى تلك البيئة الثَّابتة أو المستقرة التي ينشأ فيها النَّصُّ.

مفهوم المثل:

أولًا: المثل لغةً:

للمثل في اللُّغة معان مختلفة، كالنَّظير، والشِّبه، والصِّفة، والمقدار، والعِبْرَة، وغيرها[1]، قال أبو هلال العسكري: «أصل المثل التماثل بين الشيئين في الكلام كقولهم: (كما تَدِينُ تُدَانُ)، وهو من قولك: هذا مثل الشيء ومثله كما تقول شبهه وشبهه»[2]، والمَثَلُ، محرَّكةً: الحجَّةُ والحَديثُ، والصِّفة، والمِثالُ: المِقْدارُ، والقِصاصُ إِلَى غير ذلك من المعاني[3].

ثانيًا: المثل اصطلاحًا:

المثل في الاصطلاح هو: «قولٌ سائرٌ يُشَبَّه به حالُ الثاني بالأَوَّل، والأَصْلُ فيه التَّشْبِيه»[4]، فالمثل –وفقًا لهذا– علاقة بين أمرين أحدهما مشهور بين الناس، والآخر خفي، وهو على ثلاثة أنواع:

أ. **المثل الموجز**، ينقل السيوطي عن المرزوقي تعريفه المثل الموجز بقوله هو: «جملة من القول مقتضبةٌ من أصلها، أو مرسلةٌ بذاتها، فتتَّسم بالقبول، وتشتهر بالتداول، فتنقل عما وردت فيه إِلَى كلِّ ما يصح قَصْدُه بها من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعما يُوجبه الظاهر إِلَى أشباهه من المعاني»[5].

إذ تجتمع في المثل الموجز أربع خصائص لا تجتمع –بحسب رأي إبراهيم النظام (ت321 هـ)– في غيره من الكلام، وهي[6]:

---

1) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (مثل).

2) جمهرة الأمثال: 7.

3) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (مثل).

4) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري: 249.

5) المزهر في علوم اللغة، السيوطي: 1/ 375.

6) ينظر: مجمع الأمثال، الميداني:1/ 20.

1. إيجاز اللَّفظ.
2. إصابة المعنى.
3. حسن التشبيه.
4. جودة الكناية.

والمثل الموجز هو موضوع دراستنا هذه.

ب. **المثل القياسيّ**، وهو سرد وصفي أو قصصي لتوضيح فكرة ما، عن طريق التشبيه أو التمثيل، الذي يقوم على المقارنة والقياس.

ج. **المثل الخرافيّ**، وهو جملة من الكلام قيل: إنها قيلت على لسان بعض الحيوانات، لها مغزى أخلاقي واجتماعي، وقد تكون القصة التي دار فيها كلام الحيوان كلها مثلًا، وليس فقط الكلام الصادر من شخصيات هذه القصة، ففي هذا النوع نجد أن العرب استعملوا الحيوان كرمز إِلَى الإنسان، وجعلوه يتحدث مثله، ويفعل ما يفعل الإنسان، وذلك من نسيج خيالهم، لتوضيح فكرة عن طريق التشبيه والتمثيل.

أثر السِّياق اللُّغويّ في فهم المثل:

يطلق مصطلح السِّياق اللُّغويّ على البيئة اللُّغويَّة التي تحتضن النَّصَّ وتتفاعل معه وتشمل المفردات والعبارات والجمل، بل من علماء اللُّغة المحدثين من يجعل النَّصَّ كلَّه سياقًا لغويًّا يراعى في عملية التحليل[1]، وللسياق اللُّغويّ أثر واضحٌ في بيان دلالة كثير من النصوص التي قد تُشْكِل على متلقيها، فقد يكون للفظ الواحد أكثر من دلالة؛ وذلك وفقًا لورودها في سياقات لغويّة مختلفة، وهو ما يعرف بالمشترك اللَّفظي عند علماء اللُّغة[2]، فمثلا كلمة (العين) تدل على العين الباصرة، وعين الماء، وعين السحاب، وعين المال،

1) ينظر: دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان: 68، والسِّياق والمعنى: دراسة في أساليب النحو العربي، د. عرفات فيصل المنَّاع: 31.

2) المشترك اللفظي هو ما اتفق لفظه واختلف معناه، ينظر: فقه اللغات العروبية وخصائص العربيَّة، د. خالد نعيم الشناوي: 230.

وغيرها[1]، والسِّياق وحدَه هو الذي يحدد معنًى واحدًا من بين هذه المعاني المختلفة التي قد تُشْكِل على متلقيها، إذ يهدف إرسال أية رسالة إِلَى خلق نوع من التَّواصل الذي يشترط وجود حوار قائم حول موضوع ما بين طرفين موجودين بالفعل ضمن قناة معينة ويؤدي غرضًا أو هدفًا يقصده منشئ الرسالة، والغرض أو الهدف الذي يريد المخاطِب إيصاله إِلَى المخاطَب قد يشوبه نوع من الغموض أو صعوبة الفهم نتيجة وجود لفظ مشترك يحيل إِلَى معنيين مختلفين أو أكثر.

أمَّا الأَمْثَال التي تحتوي على بعض الألفاظ المشتركة فالغموض فيها من جهتين:

1. جهة الاختصار أو التكثيف الشديد الذي طرأ على بنيتها.
2. جهة وجود بعض الألفاظ المشتركة.

فلفظة (عنقاء) وهي من الألفاظ المشتركة بين المذكَّر والمؤنَّث، في قول العرب: «**حَلَّقَتْ بِهِ عَنْقَاءُ مُغْرِبٌ**»[2]، وهو مثل «يضرب لما يئس منه... ولم يؤنِّثُوا صفته؛ لأنَّ العنقاء اسمٌ يقع على الذكر والأنثى كالدَّابَّةِ والحيَّةِ»[3]، لا يمكن أن نحدِّد جنس هذه الكلمة اللُّغويّ إلا بالرجوع إِلَى سياقها الذي قيلت فيه، إذ وجود (تاء التَّأنيث الساكنة) المتصلة بالفعل الماضي (حَلَّق) وهو سياقٌ لغويٌّ سابقٌ قد بين الجنس اللُّغويَّ للفظة (عنقاء) وهو التَّأنيث، فلفظة (عنقاء) خارج سياقها اللُّغويِّ من الألفاظ التي يشترك فيها التَّذكير والتَّأنيث، ولكن وضعها في سياق معين هو الذي يحدد ذلك الجنس، ومثله ما يطالعنا في تحديد الجنس اللُّغويِّ للفظة (عروس) في قول العرب: «**كَادَ العَرُوسُ يَكُونُ مَلِكًا**»[4]، إذ إنَّ «العَروس: نَعت يَسْتَوي فيه الرجل والمرأة ما داما في إعْراسِهما»[5]، ويراد في هذا المثل الرجل من دون المرأة «أي يكاد يكون ملكا لعزته في نفسه وأهله»[6]، والمرجِّح لهذا المعنى من دون سواه السِّياق اللُّغويُّ السابق: (كاد)، والسِّياق اللُّغويُّ اللاحق:

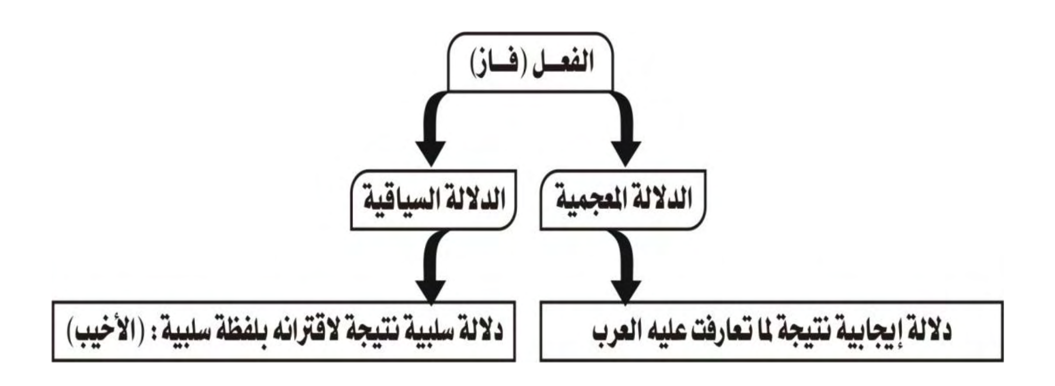
1) ينظر: الأساس في فقه اللغة العربيَّة وأرومتها، د. هادي نهر: 366.
2) مجمع الأمثال: 201/1.
3) المصدر نفسه: 201/1.
4) المصدر نفسه: 158/2.
5) العباب الزاخر واللباب الفاخر، الصغاني: 142/1.
6) مجمع الأمثال: 158/2.

(يكون) التي تستعمل مع المذكَّر لا مع المؤنَّث.

وقد يؤدي السِّياق اللُّغويُّ دورًا رئيسًا في قلب دلالة بعض ألفاظ الأَمْثَال كقلب دلالة (البشرى) في قول العرب: «**بَشِّرْ مالَ الشَّحِيحِ بِحَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ**»[1]، وقولهم: «**تُبَشِّرُني بِغُلاَمٍ أَعْيَا أَبُوهُ**»[2]، من الدَّلالة الإيجابية إِلَى الدَّلالة السلبية نتيجةً لاقترانها بمعانٍ سلبية؛ لأنَّ لفظتي (الحادث) أو (الوارث) –في المثال الأول– تدلان على ضياع مال البخيل أو نقصانه على أقل تقدير، وهذا المعنى يناقض معنى (البشرى) التي تستدعي زيادة ماله.

في حين نجد الفعل (أَعْيَا) المسند إِلَى (الأَب) –في المثال الثاني– قد أدى معنًى مختلفًا للدلالة الإيجابية المستوحاة من الفعل (تُبَشِّرُ).

وفي قولهم: «**مَنْ فَازَ بِفُلانٍ فَقَدْ فَازَ بِالسَّهْمِ الأَخْيَب**»[3]، وهو مثل «يضرب في خَيبَة الرجل من مطلوبه»[4]، يطالعنا الفعل (فاز) الذي تكرر مرتين وهو يحمل دلالة إيجابية قبل أن ينتظم في سياق لغويٍّ ينقل دلالته الإيجابية إِلَى نقيضها، وهذا الانتظام جاء نتيجة لاقترانه بلفظة (الأخيب) التي تحمل بعدًا سلبيًا، ويمكن توضيح الفرق بين الدَّلالة المعجمية، والدَّلالة السِّياقية للفعل (فَازَ) في المثال السَّابق، وفق الرسم التوضيحي الآتي:



1) مجمع الأمثال: 1/ 120.
2) المصدر نفسه: 1/132.
3) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، أبو عبيد البكري: 271-272.
4) مجمع الأمثال: 2/308.

إذن فقد عمل السِّياق اللُّغويُّ على نقل الدَّلالة الإيجابية لبعض الألفاظ إِلَى نقيضها الدَّلالة السَّلبيَّة.

وفي بعض الأَمْثَال يعمل السِّياق اللُّغويُّ على قلب الدَّلالة السَّلبية إِلَى دلالة إيجابية، فلفظة (الكذب) –بما تحمله من دلالة سلبية في عرف المجتمع- في قولهم: «**عِنْدَ فُلانٍ كَذِبٌ قَلِيل**»[1]، قد تحولت بفعل اقترانها بلفظة (قليل) إِلَى معنى الصدق؛ لأنَّ العرب عندما تقول هذا المثل تعني «الصَّدُوق الذي لا يكذب»[2]، ولفظة (القبح) في قولهم: «**القُبْحُ حَارِسُ المَرْأةِ**»[3]، هي الأخرى قد تحولت دلالتها السلبية إِلَى دلالة إيجابية نتيجةَ قيامها بفعل إيجابي وهو حراسة المرأة.

إذن فبعض الألفاظ خارج سياقها اللُّغويِّ لا تعطي المعنى الاستعمالي الذي تعطيه في داخل سياقها، ومن ثمَّ فلا يمكننا تحديد المعنى الدقيق لأية لفظة من دون الرجوع إِلَى سياقها الأكبر الذي وضعت فيه.

وقد يؤدي التراصف دورًا رئيسًا في بيان ما يعود إليه الضمير من دون الرجوع إِلَى قصة المثل، ومن ثمَّ يتمكن القارئ من فهمه، ففي قولهم: «**أَنْتَ أعْلَمُ أَمْ مَنْ غُصَّ بِها**»[4]، وهو مثل «يضرب لمن جرَّب الأمور وعَرَفها»[5]، يستطيع قارئ المثل أو متلقيه أن يفهم علام يعود الضمير (الهاء) من خلال معرفته بالاستعمال المتكرر للفعل غصَّ مع اللقمة، فنقول إن الضمير (الهاء) في (بها) يعود إِلَى اللقمة دون غيرها من الألفاظ نتيجة تراصفهما في كلام العرب.

وقد يستعصي فهم بعض ألفاظ المثل على متلقيه نتيجة لقلة استعمالها أو لغرابتها، فيأتي دور السِّياق اللُّغويِّ في بيان تلك المعاني الغريبة أو تقريبها، ومن أمثلة ذلك لفظة (اللحاء) في قولهم: «**لاَ تَدْخُلْ بَيْنَ العَصَا وَلِحَائِهَا**»[6]، وهو مثل «يضرب في المتخالين المتصافين»[1]،

---

1) مجمع الأمثال: 39/2.
2) لسان العرب: مادة (كذب).
3) مجمع الأمثال: 130/2.
4) المصدر نفسه: 44/1.
5) المصدر نفسه: 44/1.
6) المصدر نفسه: 231/2.

فنحن لا نستطيع أن نفهم معنى كلمة (اللحاء) من دون الرجوع إِلَى السِّياق الذي قيلت فيه، فقد جاءت هنا بمعنى القشرة وبهذا يكون المعنى لا تدخل بين العصا وقشرتها.

وإن الاعتماد على التناقض الناتج بين أجزاء المثل قد يساعدنا في فهم مغزى كثير من الأَمْثَال، ففي قولهم: «**تَسْأَلُنِي أُمُّ الخِْيَارِ جَمَلاَ...يَمْشِي رُوَيْداً وَيَكُونُ أَوَّلاَ**»[2]، يطالعنا التناقض في صفات الجمل بين كونه (يَمْشِي رُوَيْداً)، وكونه (أَوَّلاً)، وهذا الجمع بين المتناقضات في طلب (أم الخيار) هو الذي دعا العرب إِلَى القول في تفسيره بأنه «في طَلَب ما يتعذر»[3].

أثر سِيَاق الموقف في فهم المثل:

سياق الموقف هو البيئة غير اللُّغويَّة (Non Linguistic Environment)، أو «الجو الخارجيّ الذي يحيط بالكلام من ظروف وملابسات»[4]، ويبين معناه، وتشمل هذه البيئة ما يأتي[5]:

أ. زمن المحادثة ومكانها.

ب. العلاقة بين المتحادثين.

ت. الكلام السابق للمحادثة.

ومنهم من زاد على هذا: السمات المشتركة بين المشاركين، والدوافع المشتركة أو الغايات[6]، وأثر الكلام في المتلقين كـ«الإقناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك...إلخ»[7]؛ إذ تحدد عناصر سِيَاق الموقف الـمَعْنَى المقصود من بين عدد من المعاني التي يحملها النَّصُّ.

ولعل الأَمْثَال من أكثر الفنون الأدبية التي تحتاج دراستها إِلَى معرفة قائلها وأسباب

1) نهاية الأرب في فنون الأدب: 267/1.

2) مجمع الأمثال: 141/1.

3) مجمع الأمثال: 141/1.

4) علم اللُّغَة الاجتماعي (مدخل)، د. كمال بشر: 96.

5) ينظر: معجم علم اللُّغَة النظري، د. محمد علي الخولي: 259.

6)See: Widdowson, H.G.Text, Context, Pretext. P. 39.

7) علم اللُّغَة (مقدمة للقارئ العربي)، د. محمود السعران: 311.

قولها؛ لأنَّ الأَمْثَال أقوال موجزة تحمل كثيرًا من المعاني، وتختصر كثيرًا من الأحداث التاريخية، وتشير إِلَى كثير من الحكايات والطرف في كل مجتمع من المجتمعات، يقول القلقشندي في تعريفها إنَّها: «كلمات مختصرة تُورد للدلالة على أمور كلية مبسوطة...، وليس في كلامهم ــ أي العَرَب ــ أوجز منها، ولما كانت الأَمْثَال كالرموز والإشارة التي يلَوَّح بها على المعاني تلويحًا صارت من أوجز الكلام، وأكثره اختصارًا»[1]؛ ولأنَّها كالرموز والإشارة التي يلوح بها على المعاني تلويحًا- كما يقول القلقشندي- فقد احتاجت معرفتها إِلَى معرفة قصتها أو أطراف الحديث فيها؛ لأنَّ أغلب هذه الأَمْثَال غير تامة اللَّفظ فتحتاج إِلَى ما يتمم معناها.

ومعرفة السِّياق الَّذِي قيل فيه المثل يعمل بديلًا ممَّا حذف من اللَّفظ، فقول العَرَب في مثل من أمثالهم: «**جزاءُ سِنِمَّار**»[2]، به حاجة إِلَى خبر يتمم معناه، ولكنهم قد اكتفوا بقصة المثل، وهي أن سِنِمَّار كان بناءً روميًّا مُجِيِّدًا، وقد بنى للنعمان ابن امرئ القيس (الخَوَرْنقَ) فلما نظر إليه النعمان استحسنه وكره أن يعمل مثله لغيره فألقاه من أعلاه فخرَّ صريعًا، فاتخذتِ العَرَب من هذا القول غير المكتمل الأجزاء لفظًا مثلًا يحمل معنى كاملًا تناقلته، وهم يضربونه لقبح المكافأة على حسن العمل.

وللسياق بعامة دور أساس في بيان معاني كثير من الأَمْثَال العربيَّة القديمة والحديثة، أو توجيه دلالتها، ولولاه لما ترابطت أجزاء المثل الواحد، ولبدا كأنه مجموعة كلمات مبعثرة، ونحاول هنا أن ندرس دور سياق الموقف متمثلًا بقصة المثل وزمانه ومكانه والعلاقة بين أطراف الحديث في بيان دلالة المثل وتوجيهها.

فنحن لا نستطيع أن نفهم المثل من دون أن نعرف قصته أو أصله، فقولهم: (**بَعْدَ اللَّتَيَّا وَالَّتِي**) لا يمكن أن يفهم من دون الرجوع إِلَى قصته وما قيل فيها، وهي[3]:

1. قيل: (اللَّتَيَّا) و (الَّتِي): هما الداهية الكبيرة والصغيرة وكنى عن الكبيرة بلفظ التصغير تشبيهاً بالحيَّة فإنها إذا كثر سمها صغرت؛ لأن السم يأكل جَسَدها، فالعرب

1) صبح الأعشى في صناعة الانشا، القلقشندي: 1/ 296.
2) جمهرة الأمثال: 1/ 350.
3) ينظر: مجمع الأمثال: 92/1.

تصغِّر الشـيء العظيم كالدُّهَيْم والُّلهَيْم وذلك منهم رَمْز.

2. وقيل: الأصل فيه أن رجلاً من جَدِيس تـزوج امـرأة قصـيرة فقاسـى منهـا الشـدائد وكان يعبر عنها بالتصغير فتزوج امرأة طويلة فقاسى منها ضعف مـا قاسـى مـن الصـغيرة فطلقها وقال: بعد اللَّتَيَّا والَّتِي لا أتزوج أبدا فجرى ذلك على الداهية.

ومهما يكن من أمر اختلاف القصة وما تحيل إليه فـانهما يشـتركان في القيمـة التعبيريـة الرمزية التي أطلقها العربي من خلال لفظتي (الَّتِي)، وتصغيرها (اللَّتَيَّا)، إذ تشـير لفظـة (الَّتِـي) إِلَى كـلِّ مـا هـو كبـير أو طويـل، فأشـارت في القصـة الأولى إِلَى الداهيـة الكبـيرة، وأشارت في القصة الثانية إِلَى المرأة الطويلة، في حين تشير لفظة (اللَّتَيَّا) إِلَى كلِّ ما هو صغير أو قصير وهو ما أوضحته القصتان.

إنَّ من يتأمل قول فِنْدٍ مَـوْلَى عائِشـةَ بنـتِ سَـعْدِ بـنِ أبي وقَّـاصٍ: (**تَعِسَـتِ العَجَلَـةُ**) يجد ألفاظه واضحة ومعناه مما تداولته العرب في ثقافتها، إذ (العَجَلَةُ) مما يـذم مـن الصـفات في مقابـل مـا يمـدح منهـا كالتـأني والـتروي، تقـول العـرب: «**مَـن رَكِـبَ العَجَلَـةَ، لم يَـأْمَن الكَبْوَةَ**»[1]، وتقول أيضًا: «**العَجَلَةُ فُرْصَةُ العَجَزَةِ**»[2]؛ ولذلك جاز له أن يصفها بهذه الصِّـفة الذميمة، ولكن من يطلع على الموقف الذي قيل فيه المثل سيجد معاني ودلالات أخـرى لا يمكن أن يفهمها من دون الرجوع إِلَى الحدث أو الموقف الذي قيل فيه، وهـو أن فِنْـدًا هـذا «كان أحد المغنين المجيدين وكان يجمع بين الرجال والنساء...وكانت عائشة أرسَلَتْه يأتيهـا بنار، فَوَجَدَ قَوْماً يخرجون إِلَى مِصْـرَ، فخرج معهم فأقام بها سَنَةً ثـم قَـدِمَ فأَخَـذَ نـاراً وجـاءَ يَعْدو فَعَثَرَ وتَبَدَّدَ الجَمْرُ فقالَ: تَعِسَتِ العَجَلَـةُ»[3]، ولعـل التنـاقض بـين خروجـه إِلَى مصـر وإقامته فيها سنة وبين عدوه وتبدد الجمر ومن ثمَّ نطقه بهذه الجملة التي أصبحت مثلًا هو الذي يدفعنا إِلَى القول بخروجها عن معناها الحقيقيّ، وهو الـذي يـدفعنا في الوقـت نفسـه إِلَى التعجب من قوله هذا.

---

1) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي: 117.

2) مجمع الأمثال: 37/2.

3) المصدر نفسه: 139/1.

وفي بعض الأحيان قد يؤدي جهلنا بالشخصية المتحدث عنها إِلَى عدم ترابط المثل منطقيًا، ولا سيما عندما تحيل هذه الشخصية المتحدث عنها إِلَى شيئين لا رابط بينهما ويكون الشيء الظاهر منهما غير منسجم مع مفردات المثل الأخرى مما يؤدي إِلَى رفض المثل أو نعته بعدم الترابط، فلفظة (حمار) في قول العرب: «**أَكْفَرُ مِنْ حِمَارٍ**»[1] تحيل في بنيتها الظاهرة إِلَى معنيين القريب منهما يحيل إِلَى الحيوان المعروف، وهو على هذا الفهم لا يمكن أن يوصف بالكفر أو بالإيمان وهو ما يخلق نوعًا من عدم الترابط، أما المعنى البعيد فيحيل إِلَى «رجل من عاد يُقَال له: حمار بن مويلع وقَال الشرقي: هو حمار بن مالك بن نصر الأزدي كان مسلمًا وكان له وادٍ طولُه مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصَبُ منه فيه من كل الثمار فخرج بنوه يتصَيَّدُون فأصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقَال: لا أعبد مَنْ فَعَلَ هذا ببنيَّ ودعا قومه إِلَى الكفر فمن عَصَاه قَتَلَه فأهلكه الله تعالى وأخرب واديه فضربت به العربُ المثلَ»[2]، أقول بمجرد أن نعرف الشخصية المتحدث عنها في هذا المثل يتحول هذا النَّصُّ من نصٍّ غير مقبول منطقيًا إِلَى نصٍّ منسجم ومقبول منطقيًا.

ومثل هذا الكلام يقال عن قول العرب: «**تَرَكْتُهُ تُغَنِّيهِ الجُرَادَتَانِ**»[3]، فلفظة(الجرادتان) تحيل في ظاهرها إِلَى نوع من أنواع الحشرات، والمثل -على هذا الفهم- غير مترابط منطقيًا، إذ إنه لا يعقل أن تغني الجرادتان، في حين من يعرف الشخصية المتحدث عنها في هذا المقام يستطيع أن يدرك المعنى الدقيق لهذا المثل؛ لأنَّ الجرادتين هما: «قَيْنَتَا معاوية بن بكر أَحَدِ العماليق»[4]، ومن ثَمَّ فلا يوجد تناقض بين أجزاء المثل.

1) مجمع الأمثال: 168/2.
2) مجمع الأمثال: 168/2.
3) المصدر نفسه: 1/ 131.
4) المصدر نفسه: 1/ 131.

أثـــر السِّيـــاق الثَّقــافيّ فـــي فهـــم المثـــل:

يعني السِّياق الثَّقافيّ للنَّصِّ المحيط الثَّقافيّ الذي نشأ فيه[1]، فكل عصر له ثقافته- الاجتماعية والسياسية والدينية – التي تميزه من غيره من العصور، ومن ثمَّ فـ«لا يمكن فَهْم اللُّغة، وقوانين تطورها بمعزل عن حركة المجتمع الناطق بها في الزمان والمكان المعينين؛ لأنَّ فيها من الإنسان فكره، وطرائقه الذهنية، وفيها من العالم الخارجيّ تنوعه وألوانه»[2].

إنَّ الأَمْثَال العربيَّة هي انعكاس لتلك الخبرات التراكمية التي تشكِّل وعينا بالأشياء عبر العصور، فمن خلال معرفة العرب بأحوال الحيوانات وفوائدها على سبيل المثال تمكنوا من فهم عدد من الأَمْثَال، إذ إن فهم تلك الأَمْثَال يعتمد في الأساس على تلك الخبرة الطويلة في التعامل مع الحيوانات وفق فصائلها، وأحوالها العادية والطارئة، واحتياجاتها وخصائصها وفق الفصيلة والعمر والجنس، فالعرب إذا أرادت أن تصف شخصًا بالصحة، تقول: «**بِهِ دَاءُ ظَبْيٍ**»[3]، وهي تعني لا داءَ به بالاعتماد على تلك الدراية بأحوال الظبي، إذ إنَّه لا داءَ به[4].

أمَّا إذا أرادت أن تصف شخصًا بأنه لا خير فيه فتقول: «**تَرَكْتُهُ جَوْفَ حِمَارٍ**»[5]؛ وذلك لأنَّ «جَوْفَ الحِمَارِ لا يُنْتَفَعُ بِهِ»[6]، وهو فهم تأسس في المنظومة اللُّغويَّة العربيَّة على تلك المعرفة أو الخبرة الطويلة بأحوال الحيوانات.

وفي (باب الرجلين يكونان ذَوَي فَضْلٍ غير أنَّ لأحدهما فضيلةً على الآخر) يطالعنا

1) ينظر: علم الدلالة ، د. أحمد مختار عمر: 71.
2) اللسانيات الاجتماعية عند العرب: 18.
3) المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري: 2/ 16.
4) ينظر: معجم المقاييس في اللغة: مادة (ظبي).
5) مجمع الأمثال: 135/1.
6) التمثيل والمحاضرة، الثعالبي:73.

المثلان: (**مَرْعًى ولا كالسَّعْدَانِ**)، و(**ماءً ولا كصَدَّاءَ**)، وهما مثلان يضربان «للرجل يُحمد شأنُه، ثم يصير إِلَى آخرَ أكثرَ منه وأَعْلى»[1]، ونحن لا نستطيع أن نقف على معناهما الدقيق إلا من خلال معرفة ماذا يعنون بلفظة (السَّعْدَان) في المثل الأول، ولفظة (صَدَّاء) في المثل الثاني، فـ«السَّعْدَان: نباتٌ له شوك كحسك القُطْب غير أنه غليظ مُفرطَح كالفَلكة، ...، وهو من أفضل المراعي وهو من أحرار البقول...، وتقول العرب إذا قاست رجلاً برجل لا يشبهه: مرعىً ولا كالسَّعْدَان»[2]، وهذا هو معنى المثل الأول، أمَّا معنى (صَدَّاء) في المثل الثاني فيعني «رَكيَّة لم يكن عندهم ماءٌ أعذبُ من مائها»[3]، فإذا ما أراد مقارنة شخص جيد بأفضل منه قال هذا المثل.

كما أنَّ الأَمْثَال تحمل بُعدًا ثقافيًا لقائليها، فهي انعكاس للعادات والتقاليد والبيئة الثَّقافيّة التي توجد فيها، فمن عادات العَرَب في الجاهلية مثلًا وأد بناتهم، وكانت هذه العادة عندهم نتيجة لأسباب ذكرها القرآن الكريم، وهي: الفقر أو الحاجة والخوف من العار وبعض المعتقدات غير الصحيحة في الجاهلية، فمما يدلل على تفشي هذه العادة نتيجة للفقر قول الله عز وجل: ﴿**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ**﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ**﴾[6]، أمَّا قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ**

1) الأمثال، ابن سلام: 135.
2) العين، الفراهيدي: مادة (سعد).
3) الأمثال، ابن سلام: 135.
4) الأنعام: 140.
5) الأنعام: 151.
6) الإسراء: 31.
7) النحل: 58- 59.

قُتِلَتْ﴾[1]، فقد دلا على تفشي هذه الظاهرة نتيجة لخوفهم من لحوق العار بهم، كما أن العَرَب قد تئد أولادها نتيجة للمعتقدات غير الصحيحة قبل الإسلام، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِن المُشرِكِين قَتْلَ أَوْلادِهِم شُرَكَاؤُهُم لِيُرْدُوهُم وَلِيَلْبِسُوا عَلَيهِم دِينَهُم وَلَو شَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوه فَذَرْهُم وَمَا يَفْتَرُونَ﴾[2]، وقد بين الزمخشري هذه العادات السيئة التي كانت العَرَب تمارسها في الجاهلية عند تفسيره للفظة (شركاؤهم) في هذه الآية وهم «من الشياطين، أو من سدنة الأصنام زينوا لهم قتل أولادهم بالوأد، أو بنحرهم للآلهة، وكان الرَّجلُ في الجاهلية يحلف: لئن ولد له كذا غلامًا لينحرنّ أحدهم، كما حلف عبد المطلب»[3].

والوأد ـ عندهم ـ هو دفن المولود حيًّا، وكانت هذه العادة متفشية في عدد من القبائل العربيَّة في فترة ما قبل الإسلام[4]، وقيل في طريقة الوأد أن المرأة الحامل إذا قربت الولادة حفرت حفرة وتمخضت على رأس الحفرة، فإذا ولدت ولدًا حبسته، وإن ولدت بنتًا أنزلتها في الحفرة وأهالت عليها التراب، وقيل إن الرَّجُلَ إذا ولد له بنت فأراد أن يستحييها: ألبسها جبة من صوف أو شعر وتركها ترعى له الإبل والغنم في البادية وإن أراد قتلها تركها حَتَّى تبلغ السادسة من عمرها ثم يطلب من أمها أن تزينها ويذهب بها إِلَى الصحراء وقد حفر لها حفرة أو بئرًا وطلب منها أن تنظر فيها ثم يرميها ويهيل عليها التراب حَتَّى تستوي بالأرض[5].

إن معرفتنا بهذه المعلومات السابقة ولاسيما معرفتنا بطريقة دفنهم يجعلنا نفهم ماذا يعنون بالضلال في قولهم: (**أَضَلُ مِن مَوؤُدَةٍ**)، فالضلال هنا يأتي من اختيارهم بئرًا أو حفرةً في الصحراء غير معروفة عند القبيلة، وتُرمى الموؤدة فيها، ثم يُدْفَن ذلك البئر أو

1) التكوير:8- 9.
2) الأنعام:137.
3) الكشاف : 2/ 53ـ 54، وينظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي:4/ 657.
4) ينظر: الأمثال العربيَّة : دراسة تاريخية تحليلية، د. عبد المجيد قطامش: 373.
5) ينظر: الكشاف: 4/ 222، والبحر المحيط: 8/ 425.

تلك الحفرة حَتَّى تستوي بالأرض، فتضيع معالمها، ويضيع معها ذكر البنت التي ليس لها أي جناية ارتكبتها سوى أنها خلقت وسط مجتمع يجهل أبسط حقوق الإنسان، وهو حقّها في أن تعيش جنبًا إِلَى جنب مع الولد.

وفي قولهم: «**هُوَ منْ أَهْلِ الجَنَّةِ**»[1]، يطالعنا فهم مختلف لما توحي إليه بنية المثل الظاهرة، فهو كناية عن الحمق[2] على عكس ظاهره؛ لأنَّهم يعنون بكلامهم هذا الأَبلهَ[3]، وقد تولد هذا الفهم لدى المتلقي نتيجة الثقافة الدينية المترسخة في المجتمع الإسلامي؛ فهو إشارة واضحة إِلَى قول النبي صلى الله عليه و سلم: (أَكْثَر أَهْل الْجَنَّة الْبُلْه)[4].

إنَّ أيَّ مجتمع يحمل عادات وتقاليد وأعرافًا قد تكون بعيدة أو مجهولة بالنسبة إِلَى غيرها من المجتمعات ولاسيما المجتمعات التي لا ترتبط بعلاقات تاريخية متينة، ومن ثم فإن المجتمعات المستقبلة لهذه الأَمْثَال يغمض عليها جزء من معنى المثل، ومن أجل توضيح هذه الفكرة نأخذ مثلًا من الأَمْثَال الشعبية المصرية وهو قولهم: «**البُسَاطْ أَحْمَدِي**»[5]، وهو يضرب في طرح التكلف بين الحاضرين ونحاول تحليله على وفق نَظَرِيَّة السِّياق ببعديها: اللُّغويّ والموقفي لنرى عجزهما أمام هذا المثل البسيط الَّذِي يحمل معه إرثًا ثقافيًا توارثته الأجيال، فقد ذكر أحمد تيمور باشا قصة هذا المثل، يقول: «والأحمدي نسبة إِلَى السيد أحمد البدوي صاحب المقام المعروف بطنطا، وأصل المثل على ما يذكرون في كتب مناقبه أنه كان له بساط صغير على قدر جلوسه يسع من أرادوا الجلوس معه ولو كانوا ألفًا...»[6]، فلو ذكرنا هذا المثل إِلَى شخص بعيد عن ثقافة الشعب المصري وطبيعته لأخذ الكَلَام على

1) مجمع الأمثال: 410/2.

2) ينظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصبهاني: 2/1.

3) ينظر: مجمع الأمثال: 410/2.

4) قَالَ الْقَاضِي: مَعْنَاهُ سَوَاد النَّاس وَعَامَّتهمْ مِنْ أَهْل الْإِيمَان، الَّذِينَ لَا يَفْطِنُونَ لِلسُّنَّةِ، فَيَدْخُل عَلَيْهِمْ الْفِتْنَة، أَوْ يُدْخِلهُمْ فِي الْبِدْعَة أَوْ غَيْرهَا، فَهُمْ ثَابِتُو الْإِيمَان، وَصَحِيحُوا الْعَقَائِد، وَهُمْ أَكْثَر الْمُؤْمِنِينَ، وَهُمْ أَكْثَر أَهْل الْجَنَّة، ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا النووي: 229/9.

5) الأمثال العامية، أحمد تيمور باشا: 130.

6) الأمثال العامية:130.

حقيقته وهي الإخبار عن نوع البساط وهو (أحمدي)، وقد يذهب بعيدًا، فيتوقع أن تكون لفظة (أحمدي) علامة تجارية فيكون معنى الكَلَام أنك تخبره عن نوع البساط مثلما تقول: (هذا بساط شيرازي) فتنسب نوعًا من أنواعها الفاخرة إِلَى مدينة شيراز المعروفة بهذا النوع من الصناعة، أما إذا ذكرنا هذا المثل إِلَى الشخص نفسه ولكن في موقف تكون فيه دعوة إِلَى البساطة والتصرف بحرية لفهم قصده مثلما كنا نفهم معنى المثل عند سماعه في الأفلام المصرية القديمة؛ لأننا كنا نسمعه ونشاهد معه موقفه ولكن من دون أن نفهم الرابط الَّذِي يربط مفردات هذا المثل بمعناها، وهنا يأتي دور قصة المثل أو أصله لتقوم بدور الرابط الَّذِي يوضح كل هذا.

ممَّا تقدم، تبين لنا أهمية معرفة السِّياق بأنواعه المختلفة: السِّياق اللغوي، وسياق الموقف، والسِّياق الثقافي في فهم النصوص ولاسيما الأَمْثَال التي تتسم بالإيجاز أو التكثيف نتيجة لاعتمادها على معرفة المخاطَب بمضمون القصة وزمانها أو مكانها، ذلك الفهم الذي هو بلا شك قطب الرحى في العملية التَّواصلية.

ويدعونا هذا القول إِلَى فهم الأَمْثَال العربيَّة من خلال تحليل مفرداتها وأثر كل مفردة بما يجاورها؛ لأنَّ «معظم الوحدات اللُّغويَّة تقع في مجاورة وحدات أخرى، وأن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها»[1]، ثم بيان أطراف الحديث (مرسِل المثل ومستقبله) وعلاقتهما بمحتوى الرسالة، وبيان المناسبة التي قيل فيها المثل وزمانه ومكانه فضلًا عن معرفة المعتقد الديني والعادات والأعراف والتقاليد السائدة في هذا العصر أو ذاك.

1) علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر: 68 – 69.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- الأساس في فقه اللُّغة العربيَّة وأرومتها، د. هادي نهر، دار الأمل، ط2، الأردن، 2005م.
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 1424هـ.
- الأَمْثَال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق وتعليق وتقديم: د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط1، دمشق، 1980م.
- الأَمْثَال العامية، أحمد تيمور باشا، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط5، القاهرة، 2007م.
- الأَمْثَال العربيَّة: دِرَاسَة تاريخية تحليلية، د. عبد المجيد قطامش، دار الفكر، ط1، دمشق، 1988م.
- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، عناية: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، دِرَاسَة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م.
- جمهرة الأَمْثَال، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الفكر، ط2، بيروت، 1988م.
- دور الكلمة في اللُّغَة، ستيفن أولمان، ترجمة: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، ط3، القاهرة، 1973م.
- السِّياق والمعنى: دراسة في أساليب النحو العربي، د. عرفات فيصل المنَّاع، مؤسسة السياب، ط1، لندن، 2013م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، (د. ت).
- الصحاح، الجوهري، حققه وضبطه: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ط1،

بيروت، 1998م.

- العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصغاني، تحقيق: د. فير محمد حسن، منشورات المجمع العلمي العراقي، ط1، بغداد، 1398هـ - 1978م.
- علم الدَّلالة، د. أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة، ط1، الكويت، 1402هـ.
- علم اللُّغة الاجتماعي (مدخل)، د. كمال بشر، دار غريب، ط3، القاهرة، 1997م.
- علم اللُّغة (مقدمة للقارئ العربي)، د. محمود السعران، دار النهضة العربيَّة، بيروت، (د.ت).
- فصل المقال في شرح كتاب الأَمْثَال، أبو عبيد البكري، حققه: د. إحسان عباس، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1971م.
- فصول في علم الدَّلالة، د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005م.
- فقه اللغات العروبية وخصائص العربيَّة، د. خالد نعيم الشناوي، الجنوب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، العراق، 2013م.
- القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، ط1، بيروت، 2003م.
- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1988م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، ط1، بيروت، 1990م.
- اللسانيات الاجتماعية عند العرب، د. هادي نهر، دار الأمل، ط1، الأردن، 1998م.
- مجمع الأَمْثَال، الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، ط3، القاهرة، 1379هـ.
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصبهاني، تحقق: إبراهيم

زيدان، مكتبة الهلال، 1902م.

- المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وزميليه، دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1987م.
- معجم علم اللُّغة النظري، د. محمد علي الخولي، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1982م.
- معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ط1، بيروت، 2011م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا النووي، دار إحياء التراث العربي، ط2، بيروت، 1392هـ.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين النويري، دار الكتب والوثائق القومية، ط1، القاهرة، 1423هـ.

الرسائل الجامعية

- التمثيل والمحاضرة، أبو منصور الثعالبي، دراسة وتحقيق: زهية سعدو، أطروحة دكتوراه مقدمة إِلَى كلية الآداب واللغات ـ جامعة الجزائر، السنة الدراسية (2005م – 2006م).

المراجع الأجنبية

Crystal, D. (2003). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, (5th edition). Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Halliday, M.A.K. and Hasan, R. (1989). *Context and Text: Aspects of Language in Social Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Widdowson. H. G. (2004). Text, Context, Pretext: Critical Issuses in Discourse Analysis. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

أثر السياق في توجيه دلالة التكرار في قصة موسى (عليه السلام)

د. علية بيبية•

التكرار:

التكرار من الأساليب البلاغية التي تعين على زيادة المعنى، وله مصطلحات كثيرة منها التكرار والترداد والمتشابه، وهو فن قولي من الأساليب المعروفة عند العرب، بل هو من محاسن الفصاحة، يقول الجاحظ مبينا الفائدة منه: «إن الناس لو استغنوا عن التكرير أو التكرار وكفوا مؤونة البحث والتنفير لقل أعباءهم»[1].

مفهوم التكرار:

أ- لغة: يجمع اللغويون أن الكر بمعنى الرجوع، جاء في لسان العرب مادة (كرر): «الكَرُّ الرجوع يقال كَرَّه وكَرَّ بنفسه يتعدّى ولا يتعدّى والكَرُّ مصدر كَرَّ عليه يَكُرُّ كرًّا وكُروراً وتَكْراراً عطف وكَرَّ عنه رجع وكَرّ على العدوّ يَكُرُّ ورجل كَرَّار ومِكَرّ وكذلك الفرس وكَرَّرَ الشيء وكَرْكَره أَعاده مرة بعد أُخرى والكَرّةُ المَرَّةُ والجمع الكَرَّات ويقال كَرَّرْتُ عليه الحديث وكَرْكَرْتُه إِذا ردّدته عليه وكَركَرْتُه عن كذا كَرْكَرةً إِذا رَدَدْته والكَرُّ الرجوع على الشيء ومنه التَّكْرارُ»[2].

وهو مصدر كرر: «إذا ردد وأعاد وهو تفعال بفتح التاء، وليس بقياس بخلاف التفعيل، وقال الكوفيون هو مصدر فعَّل، والألف عوض عن الياء في التفعيل»[3].

وعادة العرب في خطاباتها: «إذا أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه أو قصدت

• جامعة تبسة/ الجزائر.

1) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ص 183.

2) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 2001، م 13، ص 46.

3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تع مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، ج 3، ص 12.

الدعاء عليه كررته توكيدا وكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه أو الاجتهاد، وفي الدعاء عليه حيث يقصد الدعاء»[1].

ولا يختلف مفهوم التكرار من الناحية اللغوية عن الاصطلاحية، فالتكرار عند النحويين هو تكرار اللفظ إما بنصه وعينه أو بمرادف وهو ما يقال عنه بأنه التوكيد اللفظي التابع «وهو الضم الأول من قسمي التوكيد التابع»[2].

وقد يستثقل تكرار اللفظ فيعدل عنه إلى معناه نحو قوله تعالى: ﴿**فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا**﴾ [الطارق:17]«فإنه لما أعيد اللفظ غير مهل إلى أمهل، فلما أريد تكرار مرة ثالثة عدل عن حروف الفعل أصلا إلى ما هو بمعناه فقال رويدا»[3].

أما التكرار عند علماء البلاغة فهو: «دلالة اللفظ على المعنى مرددا كقولك لمن تستدعيه أسرع أسرع، فإن المعنى مرددا واللفظ واحد»[4].

يقول ابن معصوم: «التكرار وقد يقال التكرير، فالأول اسم والثاني مصدر من كررت الشيء إذا أعدته مراراً وهو عبارة عن تكرير كلمة فأكثر بالمعنى واللفظ لنكتة إما للتوكيد أو الزيادة أو التنبيه أو للتهويل أو التعظيم أو التلذذ بذكر المكرر»[5].

ويعرف صفي الدين الحلي التكرار بقوله: «هو أن يكرر المتكلم الكلمة أو الكلمتين بلفظها ومعناها لتأكيد الوصف أو المدح أو غيره من الأغراض»[6].

ولعل نقطة الاختلاف بين النحويين والبلاغيين في تعريف التكرار هو كونه عند البلاغيين ظاهرة أسلوبية عدولية يتجاوز اللفظ من حيث الإعادة إلى جوانب معنوية وأغراض بلاغية كالتوكيد والتقرير وغيرها والتي تحاول الكشف عنها عند تطبيق آليات التكرار في القصة.

وموضوع التكرار في القرآن الكريم موضوع لا محالة شائك في طرقه نظراً لاختلاف

---

1) المرجع نفسه، ج 3، ص 12.
2) محمد حسين عبد الفتوح: أسلوب التوكيد في القرآن، مكتبة لبنان، ط 1، 1995، ص 21.
3) المرجع نفسه : ص 21 .
4) محمد السيد شيخون، أسرار التكرار في لغة القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1983، ص 9.
5) صفي الدين الحلي، شرح الكافية، تح نسيب الشاوي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ص 198.
6) المرجع نفسه، ص 134.

آراء العلماء حول وجوده في القرآن، ففريق يرى في التكرار ظاهرة ملحة يرتكز عليها القرآن في بنيته ولا سيما «أن من وظائفه البلاغة والتأكيد على المعنى المقصود من الألفاظ المكررة»[1].

وفريق آخر نفى التكرار من القرآن بادعاء «عدم الفائدة من تكرار اللفظ نفسه في السياق نفسه للمعنى نفسه فحتى لو كانت الألفاظ مكررة فإنها تدل بنظرهم على معانٍ مختلفة»[2].

واستدل بعضهم بسورة الرحمن وفي هذا الشأن يقول أبو علي الجبائي ﴿**فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾[الرحمن: 13] «فليس بتكرار لأنه ذكر نعما بعد نعم وعقب كل نعمة من ذلك بهذا القول فكأنه قال فبأي آلاء ربكما التي ذكرتها تكذبان ثم أجرى الخطاب على هذا الحد في نعمة وعني بكل قول غير ما عناه بالقول الأول، وإن كان اللفظ متماثلا وهذا كقول القائل لمن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه ويزجره عن ذلك أتقتل زيدا وأنت تعرف فضله أتقتل عمرا وأنت تعرف صلاحه، ويكرر ذلك فيكون حُسناً ولا يعد تكراراً، ولو أن أحدنا عظُمت نعمه على ولده ورآه أحداً في طريق العقوق لحسن أن يقبل عليه فتقول أتعصيني في كذا وقد أنعمت عليك أتغضبني في كذا وقد أنعمت عليك، فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد حتى لو حذفه لنقص الغرض ولم يكن بمنزلته»[3].

وعلى الرغم من اختلاف الباحثين حول مشروعية التكرار من عدمه يبقى الغرض من الدراسة كشف مزاياه ووظائفه الأسلوبية في التعبير القرآني وخاصة في القصص القرآني وهو موطن الدراسة.

يقول د. بكري الشيخ أمين: «ونعني بالتكرار أن ترد القصة الواحدة مكررة في مواضع شتى، ولكن هذا التكرار لا يتناول القصة كلها غالبا، إنما هو تكرار لبعض حلقاتها ومعظمه إشارات سريعة لموضع العبرة فيها، أما جسم القصة فلا يكرر إلا نادراً ولمناسبات

1) الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 287.
2) ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، موقع البرهان في الأعداد والأرقام. www.al.l3jaz.com
3) حسين نصار: التكرار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 2003، ص 6-7.

خاصة في السياق»[1].

وللتكرار في قصص القرآن أسرار ولطائف كثيرة منها:

1- «أن الله تعالى لما تحدى العرب بالإتيان بمثل القرآن ربما توهم متوهم أن الإتيان بمثله مستحيل من جهة الله تعالى فكرر القصص ليعلم أنه غير مستحيل من جهته، وإنما الاستحالة متعلقة بالخلق دونه»[2].

2- «أن الرجل كان يسمع القصة من القرآن ثم يعود إلى أهله ثم يهاجر بعده آخرون يحكون ما نزل بعد صدور من تقدمهم، فلولا تكرار القصص لوقعت قصة موسى (عليه السلام) إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم آخرين، وكذا سائر القصص، فأراد الله سبحانه وتعالى إشراك الجميع فيها فيكون إفادة لقوم وزيادة تأكيد وتذكرة لآخرين وهم الحاضرون»[3].

3- «أن القصة لما كررت كان في ألفاظها في كل موضع زيادة ونقص وتقديم وتأخير وأتت على أسلوب غير أسلوب الأخرى، فأفاد ذلك ظهور الأمر العجيب في إخراج المعنى الواحد في صور متباينة في النظم وجذب النفوس إلى سماعها لما جبلت عليه من حيث التنقل في الأشياء المتجددة واستلذاذها بها، وإظهار خاصة القرآن، حيث لم يحصل مع تكرار ذلك فيه هجنة في اللفظ ولا ملل عند سماعه فباين ذلك كلام المخلوقين»[4].

ويعد ابن قتيبة من الذين أشاروا إلى بيان قيمة تكرار القصص في القرآن إذ قال: «إن القرآن نزل منجماً في ثلاث وعشرين سنة مراعاة للأحداث وتخفيفا عن المسلمين، وكانت وفود العرب تأتي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتعلن إسلامها فيقرئهم المسلمون شيئا من القرآن فيكون ذلك كافيا لهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن القصص مكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم وقصة عيسى إلى قوم وقصة نوح إلى قوم وقصة لوط إلى قوم فأراد الله بلطفه أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض، ويلقيها في كل سمع ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في

1) بكري الشيخ أمين: التعبير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 4، 1980، ص 219.
2) محمد السيد شيخون: أسرار التكرار في لغة القرآن، ص 75.
3) المرجع نفسه ،ص 76.
4) المرجع نفسه ص 76.

الإفهام والتحذير، وكررت القصص دون الفروض؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه إلى كل قوم بما فرضه الله عليهم من صلاة أو صوم أو زكاة أو حج، أما القصص فلم تكن ترسل إلى كل قوم»[1].

يفهم من ذلك أن تكرار القصص القرآني جاء منسقا مع السياق الحالي «ففيه مراعاة لحال المخاطبين لأنهم لا يستطيعوا أن يتلقوا النص كله دفعة واحدة فيعوه، ويعملوا بمقتضاه وهم متفاوتون في قدرتهم على ذلك ففي التكرار ضمان لوصول المضمون إلى جميع المتلقين وهذا ناتج عن رحمة الله ولطفه بعباده»[2].

أنواع التكرار:

أ- عند القدماء: ونمثل لذلك بابن رشيق القيرواني الذي يقسم التكرار إلى ثلاثة أقسام:

1- تكرار اللفظ دون المعنى.

2- تكرار المعنى دون اللفظ وهو الأقل.

3- تكرار اللفظ والمعنى.

ويقول في هذا الشأن: «وللتكرار مواضع يحسن فيها ومواضع يقبح فيها وأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل، فإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً فذلك الخذلان بعينه»[3].

أما النوع الأول: «فلا يخلو منه كلام، ولا يستغني عنه متكلم ووجوده في الكلام أسلوب من أساليب البلاغة، وأما الثاني فهو أمر طبيعي، إذ قد نخبر عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ، لكن لا يكون تكرارا بالمعنى الحقيقي إذ لا بد وأن يختص كل لفظ بمعنى، فإذا ما ورد بأكثر من أسلوب كان في كل أسلوب زيادة لا نجدها في غيره، وأما الثالث وهو تكرار اللفظ والمعنى، أي بمعنى المطابقة التامة دون زيادة أو نقصان وهو ما حكم

1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، .تح السيد أحمد صقر، مطبعة الحضارة العربية القاهرة دط، 1973 ص 20

2) محمد عبد الله العبيد ي:دلالة السياق في القصص القرآني، إصدارات وزارة الثقافة، صنعاء، ص 50.

3) ابن رشيق، العمدة: تح عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 2000، ص 698.

عليه ابن رشيق بالخذلان فهو إن وجد في الكلام كان عيبا»[1].

والملاحظ على هذا التقسيم أنه يركز على قضية اللفظ والمعنى، ومدى قيمة كل منهما من حيث تكرارهما، وموقع ذلك في القرآن الكريم متمحور حول تجليات النوع الأول والثاني من التقسيم، فالألفاظ تتكرر في القرآن الكريم مرات عديدة دون أن يخل ذلك التكرار بجمال نظمها من ذلك التكرار لفظة (الرحمن) أربع مرات في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا**﴾ [مريم: 88-93]

يقول ابن عاشور في ذلك: «وتكرير اسم الرحمن في هذه الآيات أربع مرات، إيماء إلى أن وصف الرحمن ثابت لله والذي لا ينكر المشركون ثبوت حقيقته لله، وإن أنكروا لفظه ينافي ادعاء الولد له لأن الرحمن وصف يدل على عموم الرحمة وتكثيرها، ومعنى ذلك أنها شاملة لكل موجود مفتقر إلى رحمة الله تعالى، ولا يتقوم ذلك إلا بتحقيق العبودية فيه لأنه لو كان بعض الموجودات ابنا لله لا يستغني عن رحمته لأنه يكون بالنبوءة مساويا له في الألوهية المقتضية الغنى المطلق، ولأن اتخاذ الابن يتطلب به متخذه بر الابن به، ورحمته له، وذلك ينافي كون الله مقتض كل رحمة، فذكر هذا الوصف عند قوله: ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا**﴾، وقوله: ﴿**أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا**﴾ تسجيل لغباوتهم وذكره عند قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا**﴾ إيماء إلى دليل عدم لياقة اتخاذ الابن بالله وذكره عند قوله: ﴿**إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا**﴾ استدلال على احتياج جميع الموجودات إليه وإقرارها له بملكه إياها»[2].

فتكرار لفظ الرحمن «يسجل على النصارى العبادة وعدم اللياقة إذ ليس من الملائم أن يكون لله ولد، وقد بدا ذلك بصيغة المطاوعة ﴿**مَا يَنْبَغِي**﴾ وتكرير اللفظ نفسه كان

1) عبد الله الجيومي: التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط 2، 2007، ص 361.

2) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1983ج 16، ص 177.

استدلالا على احتياج جميع الموجودات لله سبحانه بوصفه الكامل الذي لا يحتاج إلى ابن أو غيره»[1].

وتشير إلى أن التكرار اللفظي أسلوب عرفه العرب، فكما يكون للفظة الواحدة قد يكون للجملة، واللفظ المكرر يضيف معنى جديدا قد يفهم من سياق الحديث، وقد يفهم من طريقة الأداء، وقد يفهم من مقتضى المقام ولا يخلو ذلك من فائدة نفسية أو اجتماعية أو تربوية أو غير ذلك»[2].

ومثال ذلك سورة الانفطار في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ**﴾ [الانفطار: 17-18] «فمقتضى التوكيد بالتكرار هنا المقام لأن المقام هنا مقام تهويل وتعظيم حيث بدأت السورة بآيات تصور يوم القيامة من انشقاق السماء وتساقط الكواكب وانفجار البحار وبعثرة ما في القبور، فخوطب الكافر إذا كانت هذه هي حال يوم القيامة، فما غرك بربك أيها الكافر حتى عصيته، وإن عليكم كما تبين لأعمالكم فتحاجون عليها في هذا اليوم العظيم فما أعظم هذا اليوم وما أدراك ما يوم الدين ثم كرر الآية تعظيما لشأن هذا اليوم، وثم أفادت التهويل والتعظيم لهذا اليوم وما يكون فيه من عذاب ونعيم»[3].

أما التكرار من جهة المعنى « فهو في حقيقة الأمر تكرار للفكرة، فالفكرة واحدة وفي كل تعبير يكون إضافة جديدة ومثال هذا النوع ما كان في شأن القصص القرآني حيث نلحظ أن القرآن الكريم يذكر الحدث الواحد أكثر من مرة ويعرضه بأكثر من أسلوب»[4].

ويقترن تكرار المعنى في القرآن الكريم بمصطلح آخر وهو المتشابه اللفظي وهو «إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة»[5].

أما تكرار اللفظ والمعنى فهو ما تكرر فيه لفظ بعينه دون اختلاف في عدة مواضع من

---

1) حواس بري: المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2002، ص 298.

2) ينظر: التعبير القرآني والدلالة النفسية، ص 362.

3) محمد حسن أبو الفتوح: أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، ص 23-24.

4) التعبير القرآني، ص 362-363.

5) مشهور موسى: المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2010، ص 7.

القرآن الكريم أي أن الكلمة أو العبارة أو الآية تأتي بالصيغة والمفردات نفسها.

وهذا التكرار ينقسم إلى نوعين فهو إما موصول، وإما مفصول فالموصول تكرر فيه إما الكلمات كما جاء في قوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: 36]، وإما مقاطع ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر : 21-22].

وإما آيات كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: 19-20].

وأما التكرار المفصول فهو ما وقع فيه الفصل بين المكررين وهو ما يقع إما في سورة بعينها كما جاء في قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ الشعراء آ09 والذي تكرر فيها 8 مرات، أو قوله تعالى في سورة النمل: ﴿أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾النمل آ60 والذي تكرر فيها 5 مرات»[1].

أما أنواع التكرار عند المحدثين فقد قسمه هاليداي ورقية حسن إلى أربعة أنواع هي[2]:

1- تكرار الكلمة نفسها.

2- الترادف وشبه الترادف.

3- الكلمة الشاملة.

4- الكلمة العامة.

أما تكرار الكلمة نفسها فيندرج تحته ثلاثة أنواع، وهي: «التكرار المباشر والتكرار الجزئي والإشراك اللفظي»[3].

ويقسم بعض المحدثين التكرار إلى:

1- التكرار التام أو المحض: ويتمثل في تكرار اللفظ والمعنى والمرجع واحد.

2- التكرار الجزئي: وذلك بأن يستخدم الجذر اللغوي استخدامات مختلفة فتشتق من الجذر نفسه كلمات هذا السياق.

---

1) موقع البرهان في الأعداد والأرقام، إعجاز القرآن. www.al.l3jaz.com

2) عزة شبل محمد: علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 2، 2009، ص 106.

3) المرجع نفسه، ص 106.

3- تكرار المعنى واللفظ مختلف: ويشمل الترادف وشبهه والعبارة المساوية في المعنى لعبارة أخرى[1].

والملاحظ على هذه التقسيمات أنها تندرج كلها ضمن علاقة اللفظ بالمعنى ومدى تكرارهما وترددهما وسنرى تجليات هذه الأنواع في الجانب التطبيقي، ويعد التكرار عند المحدثين ضربا من الانزياح وذلك عن طريق التوسع والتعدد يقول لخوش جار الله: «يعد الانزياح التكراري ضربا من قانون التمدد أو التوسع عند التحويليين لأن التكرار لا يرد في السلوك الكلامي إلا لغرض بلاغي يعمل على تقوية البنية الدلالية وتقريرها وتبسيطها، كما يقوم عنصر التمدد أو التوسع التحويلي بوظيفة توسيع الإطار الدلالي للتركيب بغية خلق دلالات مؤكدة، ومن جهة أخرى يعد التكرار ضربا من أضرب الإطناب البلاغي الذي يهدف إلى تحقيق فنية التعبير ومطابقة الكلام لمقتضى الحال»[2].

والتكرار في القصص القرآني يأتي لذكر أحداث متتالية لأنبياء الله تعالى وهم يؤدون الرسالة الإلهية بمقاومتهم للطغيان وهداية الناس، ودلالة التكرار في القصص القرآني هو إقامة الحجة والبرهان، وبيان الحالة النفسية لكل أبطال القصة، فالقصة الواحدة تتكرر في مواضع شتى بأساليب مختلفة يقتضيها السياق فهي: «تذكر على وجوه مختلفة في أماكن متعددة تختلف بين الطول والقصر والإجمال والتفصيل والاقتصار والكمال»[3].

وقصة موسى «عليه السلام» أكثر القصص تكراراً في القرآن الكريم، وقد وردت هذه القصة في حوالي ثلاثين موضعا وسارت حسب المراحل الآتية:

- في سورة الأعلى إشارة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾ [الأعلى: 18-19].

- في سورة الأعراف «بدأ التفصيل الأول للقصة في معرض قصص مشترك مع نوح وهود ولوط وشعيب عليهم السلام وجاءت في معرض تصوير الكفر في نفوس البشر من

1) ينظر: خليل بن ياسر: الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، دار جرير، الأردن، ط 1، 2009، ص 66-67.

2) لخوش جار الله، البحث الدلالي في كتاب سيبويه، دار دجلة، الأردن، ط 1، 2007، ص 340.

3) التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، مكتبة الأسد، دط، دت ص 141.

هاوية الضلالة والغواية، كما تشهد بذلك مواقف الصراع بين الهدى والضلال، وقد بدأت السورة بخبر موسى مع فرعون وخبره مع السحرة وتهديد فرعون لموسى وبني إسرائيل وعقاب الله إياهم ونعم الله على بني إسرائيل وعدم شكرهم ثم نزوحهم من مصر وعدم الاعتبار بإنجائهم وإغراق فرعون وملئه وفتنتهم وطلب موسى من ربه رؤيته ثم عودته إلى قومه وقد عبدوا العجل ثم اختيارهم سبعين رجلا لميقات ربه»[1].

- وفي سورة طه «يبدأ بتفصيل آخر من حلقة أسبق من حلقة الرسالة التي ذكرت في الأعراف تلك هي رؤية موسى(عليه السلام) للنار من جانب الطور وبعد أن يكلف بالذهاب إلى فرعون يحاور ربه طالبا منه هارون بشد أزره ويكون وزيراً له فيذكره الله تعالى بنعمته عليه في مولده ورده إلى أمه في إشارة سريعة، ثم تسير القصة كما سارت في الأعراف مع حذف آيات الجراد والقمل والضفادع والدم وعهد فرعون لبني إسرائيل، مع زيادة حلقة وهي أن السامري هو الذي صنع العجل وتفصيل لقصة صنعته»[2].

- وفي سورة الشعراء «تبدأ القصة من حلقة الرسالة، وتسير في الخطوات التي سارت فيها إلى حلقة الخروج، ولكنها تزيد هنا أمرين الأول ذكر موسى(عليه السلام) أنه قتل رجلا من المصريين فهو يخشى أن يؤخذ به وتذكير فرعون له بأنه قد ربى فيهم وليداً، وفعل هذه الفعلة، والثاني ذكر انفلاق البحر كالطود العظيم»[3].

- وفي سورة النمل «لم يذكر فيها سوى خطاب الله لموسى وتأييده بالمعجزات، ثم انتقل الحديث انتقالة سريعة إلى موقف فرعون وقومه من الرسالة، قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [النمل: 14]، وهذه الحلقة من القصة جاءت منسقة مع السياق الذي ذكرت فيه، إذ ذكرت بعد قوله تعالى مخاطبا محمدا صلى الله عليه وسلم: ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ [النمل: 6]، فهو يتلقى القرآن الكريم، ويكلف بالرسالة كما تلقى موسى قبله الرسالة، وما لاقاه

1) أنظر أسرار التكرار في لغة القرآن، ص 167، ودلالة السياق ص 214 وسيكولوجية القصة ص 141.

2) محمد شيخون: أسرار التكرار في لغة القرآن، ص 69.

3) المرجع نفسه، ص 69-70.

من أذى قومه يشبه ما لاقاه موسى(عليه السلام) من فرعون وقومه»[1].

- وفي سورة القصص «تبدأ القصة من أول حلقة فيها من مولده فوضعه في التابوت، وإلقائه في البحر والتقاط آل فرعون له وتحريم المراضع عليه وقول أمه لأخته أن تقص أثره ومعرفتها بأمره وإشارتها على آل فرعون بمرضع للطفل هي أمه ثم كبره ثم قتله للمصري ومحاولته قتل آخر وخروجه إلى أرض مدين والتقائه بابنتَيْ الشيخ الكبير وسقيه لهما وإعجاب إحداهما به وحثها أبيها على استخدامه وعمله مع الشيخ وزواجه بابنته حسب شرطه ثم انفصاله عنه ثم رؤيته للنار ثم تسير القصة كما سارت بزيادة واحدة هي تهكم فرعون في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى**﴾ [القصص: 38][2].

- في سورة الإسراء «إشارة سريعة إلى إغراق فرعون والتمكين لبني إسرائيل»[3].

- في سورة يونس «عرض موجز لأهم الأحداث وهو تبليغ فرعون وقومه بالرسالة وتكذيبهم واستعانتهم بالسحرة ثم ينتهي مصيرهم بغرق فرعون والتمكين لبني إسرائيل، ويظهر في هذه القصة موقف لم يذكر في غيرها، وهو إعلان فرعون إيمانه بما آمنت به بنو إسرائيل وعدم قبول الله تعالى هذه التوبة»[4].

- وفي سورة غافر «تبدأ القصة بإشارة إلى إرسال موسى(عليه السلام) إلى فرعون وقومه وتكذيبهم، ثم ينتقل إلى توعد فرعون بقتل موسى ولجوء موسى إلى الله ليحميه وظهور رجل من آل فرعون يكتم إيمانه فيعترض على قتل موسى وينصح قومه وينذرهم من عقاب الله، ثم تختم القصة ببيان مصير آل فرعون في الآخرة في قوله تعالى: ﴿**وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ [غافر: 45-46]، وهذا المصير لم يذكر في غير هذا الموضع»[5].

1) محمد عبد الله: دلالة السياق في القصص القرآني، ص 216.
2) محمد شيخون، المرجع السابق، ص 70.
3) المرجع نفسه، ص 70.
4) محمد عبد الله: دلالة السياق في القصص القرآني، ص 217.
5) المرجع نفسه: ص 217-218.

- وفي سورة الزخرف «إشارة إلى إرسال موسى (عليه السلام) إلى فرعون وملئه وتصور الآيات مشهد التكذيب بشكل آخر فهم لا يكتفون بالتكذيب وإنما يسخرون من الآيات البينات وينتقل السياق مباشرة إلى تصوير العذاب الذي نزل بهم واستعانتهم بموسى وتعهدهم بالاهتداء لكنهم ينكثون عهدهم وتنفرد هذه السورة بقوله تعالى على لسان فرعون: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أو جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾ [الزخرف 52-53] »[1].

- وفي سورة الذاريات «إشارة خاطفة إلى إرسال موسى (عليه السلام) إلى فرعون سلطان مبين وتكذيبه وإهلاكه»[2].

- وفي سورة الكهف «تعرض مقابلة موسى (عليه السلام) لعبد من عباد الله أوتي من لدنه رحمة وعلما، وقد طلب إليه موسى أن يصحبه ليستفيد من علمه فأخبره أنه لن يصبر معه ليعلمه، فوعده موسى (عليه السلام) أن يصبر ثم لم يستطع لأن الرجل أخذ في تصرفات لا يدرك كنهها موسى ولا يعرف لها مغزى فشرح له الرجل العالِم سرها وافترقا وهي حلقة ذكرت مرة واحدة»[3].

- وفي سورة إبراهيم «يطلب موسى من قومه أن يتذكروا نعم الله عليهم لأنه أنجاه من آل فرعون»[4]

- وفي سورة النازعات «عرض موجز لأهم أحداث القصة، إذ تبدأ من حلقة تكليف موسى بالرسالة وقيامه بدعوة فرعون، والتكذيب بالدعوة، وتختم ببيان مصير فرعون وملئه بسبب تكذيبهم وظلمهم»[5].

- وفي سورة البقرة «تذكير بني إسرائيل بنعم الله عليهم، فهي تتناول مواقف بني إسرائيل من موسى فالخطاب لليهود، وقد تفردت السورة بذكر قصة البقرة التي تصور

1) المرجع نفسه : ص 218.
2) المرجع نفسه : ص72.
3) محمد شيخون: أسرار التكرار في لغة القرآن، ص 72.
4) محمد عبد الله، دلالة السياق، ص 219.
5) محمد عبد الله : المرجع السابق ، ص 219.

تلكؤ بني إسرائيل عن تنفيذ أوامر الله وكثرة أسئلتهم.

- وفي سورة المائدة وهي الحلقة الأخيرة إذ يذكِّر موسى قومه بنعم الله عليهم ثم يأمرهم بدخول الأرض المقدسة لكنهم يقفون على بابها عاجزين حائرين مصرحين بجبنهم وأنهم لن يدخلوها حتى يخرج منها القوم الجبارون ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يطلبون من موسى وربه أن يذهبا للقتال ويظلوا قاعدين فلا يملك موسى«عليه السلام» سوى أن يلجأ إلى الله ويتبرأ منهم، فيكتب الله عليهم التيه أربعين سنة جزاء أعمالهم»[1].

هذه أهم المراحل التي ذكرت فيها قصة موسى«عليه السلام»، وهي كما نعلم أطول القصص لما فيها من العبر والحجج والبراهين وهي من حيث بناؤها العام مواجهة مع بني إسرائيل من جهة وفرعون وملئه من جهة أخرى، وقد تموضعت في عدة مواضع لكل موضع منها زيادة أو تأكيد أو تعظيم لشأن أو دعاء واستغفار أو تحدي لقوم جبارين وهكذا دواليك، ويتجلى ذلك في البناء اللغوي الذي يقتضي أن تكون فيه تحولات وتغييرات تتلاءم وموضع التكرار وهي بالدرجة الأولى تمس محورين أساسيين هما الكلمة والجملة وذلك حسب ما يتطلبه السياق اللغوي.

بناء الكلمة:

يقتضي بناء الكلمة النظر إلى المعاني الصرفية الناتجة عن الصيغ الصرفية والتي تأخذ تحولات عدة نتيجة الاشتقاق، والصيغة في أدق تعريفها: «هي هيئة الكلمة الحاصلة من ترتيب حروفها وكلماتها»[2] معنى ذلك أنها بناء في عدد الحروف المرتبة والحركات الزائدة والأصلية، وتتعلق الصيغة بهيئة الكلمة التي تتمثل في الحركات والحروف التي تنتظم وفق مبادئ أساسية تتجسد في العدد والرتبة والموقع، فاسم الفاعل مثلا هو اسم مشتق على وزن فاعل من الثلاثي وهو يدل على معنى مجرد حادث وعلى فاعله أيضا، ولهذا فهو يشتمل على أمرين:

1-«المعنى المجرد الحادث من مورفيم الجذر

---

1) المرجع نفسه، ص 219-220.

2) محمد فتحي، الأبنية في اللغة العربية، دار ما بعد الحداثة، فاس،ط1، 2005 ص 59.

2- فاعل هذا الحدث من مورفيم الصيغة»[1].

وتأخذ الصيغة الصرفية تحولات عدة كتحويل المفرد إلى الجمع وتحويل الفعل المبني للمجهول إلى المعلوم وغيرها.

ويتجلى التكرار بطريق تحويل الصيغة في آيات سيدنا موسى في الآتي:

1- تحويل جمع المذكر السالم إلى جمع التكسير:

وذلك في قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿**فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى**﴾ [طه: 70] أما في الآية الثانية فيقول جلا وعلا: ﴿**فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ**﴾ [الشعراء: 46-48].

إن فعل السجود مقترن بالفعل المبني للمجهول (ألقي) والإلقاء مستعمل في سرعة الهوي إلى الأرض«أي لم يتمالكوا أن يسجدوا بدون تريث ولا تردد» [2]

والسجود هيئة خاصة لإلقاء المرء نفسه على الأرض يُقصد منها الإفراط في التعظيم وسجودهم كان لله الذي عرفوه حينئذ بظهور معجزة موسى والداعي إليه بعنوان كونه رب العالمين[3].

وموطن الاختلاف في الصيغة تجلى في كلمتي (سُجَّدًا، سَاجِدِينَ) فالأولى جاءت بصيغة جمع التكسير، أما الثانية فجاءت بصيغة جمع المذكر السالم، وإذا عرفنا كل واحد منهما نقول أنهما ينضويان تحت الجمع، إلا أن جمع التكسير «هو ما اختلف لفظ مفرده أو كل جمع تغير فيه لفظ المفردة، أما جمع المذكر السالم فهو ما زيد على مفرده واو ونون أو ياء ونون»[4] إلا أن جمع التكسير في كلمة سُجَّدًا دل على التكثير والمبالغة لأن جمع التكسير يفيد الكثرة، «فعملية السجود مقترنة بقوة إيمانية معلنة من طرف السحرة، والملاحظ أن صيغة سُجَّدًا تدل على المبالغة في الاتصاف بالسجود والمداومة عليه وهي الأكثر ورودا في القرآن

1) مصطفى شعبان، المناسبة في القرآن، المكتب الجامعي الحديث ،الاسكندرية،ط2007،1ص 160.

2) تفسير التحرير والتنوير، ج 9، ص 52.

3) المرجع نفسه، ج 9، ص 52.

4) محمد عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، الأردن، ص 92.

الكريم: إحدى عشرة مرة»[1].

أما صيغة سَاجِدِينَ فقد جاءت في فاصلة سورة الشعراء -والله أعلم-

تحويل اسم الفاعل إلى صيغة المبالغة:

وذلك في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ**﴾ [الأعراف :111-112]، وقوله تعالى: ﴿**قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ**﴾ [الشعراء: 36-37].

وموضع الاختلاف ورد بين "سَاحِرٍ، سَحَّارٍ" فسَاحِرٍ جاءت بصيغة اسم الفاعل وهو «يدل على الحدث الذي يتحقق من معنى المصدر ويدل على الحدوث ولا يدل على الثبوت بدرجة ثبوت الصفة المشبهة، ولا يدل على الحدوث أو التجدد بدرجة الفعل ولكنه أدوم وأثبت في المعنى من الفعل»[2].

فصيغة سَاحِرٍ هنا تدل على الحركية والاتصاف بالفعل أما كلمة سَحَّارٍ فهي صيغة مبالغة على وزن فَعَّالْ «والتي تعد من أقوى صيغ المبالغة للدلالة على الشيء الذي يتكرر فعله أو الشيء الملازم لصاحبه حتى صار حرفة فلازمه في الوصف»[3].

والأصل عند العرب أن ينسبوا إلى الحرفة والصنعة بصيغة فَعَّالْ، قال ابن سيده: «والباب فيما كان صفة أو مبالغة أن يجيء على فَعَّالْ لأن فَعَّالْ لتكثير الفعل، وصاحب الصنعة، فيحصل له البناء الدال على التكثير»[4].

ويقول متولي الشعراوي في شأن هذه الآية: «فكلمة سَاحِرٍ تعني أن يعمل بالسحر وسَحَّارٍ تعني أنه يبالغ في إتقان السحر، والمبالغات تأتي دائما لضخامة الحدث أو تأتي لتكرار الحدث فسَحَّارٍ تعني أن سحره قوي جدا أو يسحر في كل حالة فمن ناحية التكرار هو قادر على السحر ومن ناحية الضخامة فهو قادر أيضا»[5].

وقد استعملت صيغة اسم الفاعل سَاحِرٍ في آية الأعراف لعدم الحاجة إلى المبالغة في

---

1) محمد داوود: معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم، دار غريب، القاهرة، ط 1، 2008، ص 482.

2) محمد عكاشة: المرجع السابق، ص 74.

3) المرجع نفسه، ص 85.

4) ابن سيده: المخصص، بيروت، د ط، دت، ج 15، ص 69.

5) متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، ج 7، ص 4290.

الوصف حيث أن الآية السابقة لم يذكر فيها السحر وهي قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾ [الأعراف : 110] في حين استعملت صيغة المبالغة سَحَّارٍ في آية الشعراء لتقدم قول الله عز وجل: ﴿**يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ**﴾ [الشعراء : 35]«فلما وصفه بالسحر كان جوابهم عليه أن يأتوه بمن هو أعلى منه درجة في السحر فاستخدمت صيغة المبالغة للتعبير عن هذا»[1].

والغرض من هذا التكرار في هذا السياق هو تصوير الحالة الانفعالية لفرعون وملئه ولعل المبالغة في صيغة سَحَّارٍ تصور فعليا تحدي فرعون وملئه لموسى (عليه السلام) بسحرة يتقنون فن السحر.

التحول في صيغة الفعل:

يتجلى ذلك في الآيتين الآتيتين:

قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ**﴾ [الأعراف: 141] وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ**﴾ [البقرة:49].

يعرف الفعل بأنه: «ما دل على حدث مقيد بزمن، فالزمن عنصر أساسي في الفعل يميزه عن الاسم والحرف، ويفيد التجدد والحدوث في زمن وقوعه»[2].

وكلا من الكلمتين «أَنْجَيْنَاكُمْ، نَجَّيْنَاكُمْ صيغتا بصيغة الماضي الذي دل على تحقيق وقوع الحدث وهو النجاة وإذ للظرفية الزمانية أي أذكروا وقت إنجائنا لكم من آل فرعون الذين أذلوكم واستعبدوكم وامتهنوكم بأشد أنواع الامتهان»[3].

وكلا من الفعلين جاء بضمير المتكلم الدال على التعظيم، يقول الطاهر بن عاشور: «إن هذا امتنان من الله اعترضه بين القصة وعدة موسى افتعالا من الخبر والعبرة إلى النعمة والمنة فيكون الضمير ضمير تعظيم»[4].

إلا أن هناك فروقاً دقيقة بين الفعلين من حيث الدلالة ففعل أَنْجَيْنَاكُمْ أصل «لأن

1) محمد داوود: معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم، ص 447.
2) محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 95.
3) أمير عبد العزيز: التفسير الشامل للقرآن الكريم، م 3، ص 1321.
4) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 9، ص 85.

أفعلت في باب افتعل أصل لفعلت وهو أكثر تقول نجا وأنجيته كما تقول ذهب وأذهبته ودخل وأدخلته فأما فعلته فمن القلة بحيث يمكن عده نحو فزع وفزعته وخاف وخوفته وقد يجاء معه بالهمزة فيقال أفزعته وأخفته»[1].

أما نجَّى فهو على بناء فعَّل والذي يأتي غالبا «للدلالة على التكثير نحو قطَّع كثَّر ويأتي للتعدية نحو خرجته وفرحته وقد يأتي للدلالة على نسبة المفعول إلى الفعل نحو كذبته»[2].

أما أفعل فهو للتعدية نحو أجلس وأخرج وتأتي للدلالة على أن الفاعل قد صار صاحب ما اشتق منه الفعل نحو أثمر البستان وألقيت الشاة»[3].

والقرآن الكريم كثيراً ما يستعمل نجى «للتمهل في التنجية ويستعمل أنجى للإسراع لأن أنجى أسرع من نجى في التخلص من الشدة والكرب»[4].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آَلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ**﴾ [البقرة: 49-50]«فإنه لما كان النجاة من البحر لم يستغرق وقتا طويلاً ولا مكثا استعمل أنجى بخلاف البقاء مع آل فرعون فإنه استغرق وقتا طويلا فاستعمل نجَّى»[5] كما استعملت أنجيناه في سياق الإسراع لذلك جاء الفعل متعديا والتعدية تتطلب الإسراع في الحدث فقال في سورة البقرة نجيناكم وفي الأعراف أنجيناكم ذلك أنه لم يذكر في سورة البقرة شيئا من حالهم مع فرعون والمجتمع الذي يعيشون فيه سوى هذه الآية، أما في سورة الأعراف فقد أطال وفصل في حالتهم مع فرعون وقومه ابتداء من الآية 104 إلى 141.

فإنه «بعد أن ذكر مواجهة سيدنا موسى لفرعون ودعوته للإيمان وإظهار الآيات الدالة على صدقه ذكر بيانه مع السحرة وإيمانهم به وتهديد فرعون لهم»[6].

---

1) عبد العال سالم مكرم: الترادف في الحقل القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2009، ص 233.
2) محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 98.
3) المرجع نفسه، ص 99.
4) ينظر فاضل صالح السامرائي: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمان، الأردن، ط 4، 2007، ص 70.
5) المرجع نفسه، ص 71.
6) المرجع السابق ص 76.

إذن فسياق الفعلين (نجى وأنجى) يحملان دلالة نفسية اقتضاها التكرار بصيغ مختلفة وهي التعدية التي دلت على الإسراع والمبالغة التي دلت على التمهل، ومع ذلك تبقى دلالة التكرار هنا هو التذكير بنعمة النجاة من عذاب فرعون وملئه، ولنا تفصيل أكثر في هاتين الآيتين في باب الجمل إن شاء الله.

وللإشارة فإن معنى أنجيناكم ألقيناكم على نجوة الأرض وهي ما ارتفع منها»[1].

التكرار بطريق الترادف:

الترادف في اللغة التتابع «وترادف الشيء تبع بعضه بعضا، ويقال ردفت فلان أي صرت له ردفا، والردف بالكسر المرتدف وهو الذي يركب خلف الراكب والرادف المتأخر والمردف المتقدم الذي أردف غيره، ويقال لليل والنهار ردفان لأن كل واحد منهما يردف صاحبه أي يتتبع أحدهما الآخر»[2].

أما اصطلاحا فليس هناك اتفاق بين العلماء على التعريف الجامع للترادف، وذلك لتقارب الآراء حوله سواء من حيث المصطلح أو المفهوم وذكره كان من باب علاقة اللفظ بالمعنى.

وأول من تعرض لهذه الظاهرة سيبويه الذي قال: «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو ذهب وانطلق»[3].

والملاحظ أن سيبويه يركز على أنواع كثيرة في علاقة اللفظ بالمعنى فهو يجمع في هذا التعريف جميع العلاقات الدلالية وهي التضاد والمشترك اللفظي والترادف، فكان المؤسس لها، الأمر الذي جعله يفتح باب هذه العلاقات لمجموعة من العلماء في مؤلفاتهم «كالأصمعي الذي ألف كتاب ما اختلف لفظه واتفق معناه للأصمعي ت 216 هـ، وكتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد للمبرد، وكتاب الأسماء المختلفة

---

1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة بيروت ،ط2005،1ج 1، ص 381.

2) ابن منظور: لسان العرب،.م5 ص205.

3) سيبويه: الكتاب، دار الكتب العلمية بيروت،ط1999،1ج 1، ص 07-08.

للشيء الواحد لأبي عبيد وغيرهم من المصنفات»[1].

ومع ذلك لم يظهر هذا المصطلح كمفهوم واضح ودقيق المعالم في مصنفات القدامى على الرغم من ذكرهم إياه فهذا الرماني (ت 384 هـ) ألف كتابا بعنوان الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى فهو بهذا العنوان قد ساوى بين المترادف والمتقارب.

وكل هذا الغموض أدى إلى انقسام العلماء من رافض ومؤيد لظاهرة الترادف، إذ يذهب المؤيدون بوقوع الترادف إلى أن هناك أسماء كثيرة للشيء الواحد ومنهم ابن خالويه الذي يقر بخمسين اسما للسيف، والفيروز آبادي الذي ذكر ثمانين اسما للعسل، ويرى ابن فارس وهو من أصحاب هذا المذهب أنه: «لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن يعبر عن شيء بغير عبارته، وذلك أنا نقول لا ريب فيه، لا شك فيه، فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ، فلما عبر عن هذا بهذا علم أن المعنى واحد»[2].

ونجد في المقابل موقفا ثابتا ينكر وقوع الترادف مبينين في ذلك أن الترادف لا يقع بين الفروق الدقيقة التي تلاحظ سبب معنى هذه الكلمة ومعنى أخرى تبدو مرادفة لها، وفي ذلك يقول ابن درستويه: «لا يكون فعل وأفعل بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد، إلا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، فأما من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يظن كثير من اللغويين والنحويين وإنما سمعوا العرب تكلم بذلك على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها ولم يعرف السامعون لذلك العلة فيه والفروق فظنوا أنهما بمعنى واحد وتناولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم فإن كانوا قد صدقوا في رواية ذلك عن العرب فقد أخطئوا عليهم في تأويلهم ما لا يجوز في الحكمة، وليس يجيء بشيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين أو يكون على معنيين مختلفين أو تشبيه شيء بشيء»[3].

---

1) ينظر الترادف في القرآن الكريم، نور الدين المنجد، ص 30.

2) ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تح مصطفى التونجي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر- بيروت ،ط،1963ص.20.

3) رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1987، ص 312.

معنى ذلك أن الترادف قد يحدث عند ابن درستويه للأسباب التالية:

«عدم إدراك السامع الفروق الدلالية واختلاف اللهجات والمجاز بشرط أن يكون هذا في إطار العربية بلهجتها المتعددة أما في مجال اللهجة الواحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد»[1].

ويذهب أحمد بن فارس إلى القول بأن السيف له اسم واحد وما بعده من الألقاب صفات وغيرها.

ونستنتج من كل هذا أن السياق اللغوي هو الذي يفرض هذه العلاقات الدلالية، وأن هناك ترادفًا بين الكلمات وجب أن نبحث عن معناها الدقيق وسماتها التمييزية لنلتمس بذلك الفروق الدقيقة بين المترادفات ونحاول أن نطبق ذلك على الآيات القرآنية:

1- قال تعالى: ﴿**فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**﴾ [البقرة: 60]، وقال تعالى: ﴿**فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**﴾ [الأعراف: 160].

وقع الترادف بين انْفَجَرَتْ وانْبَجَسَتْ وموطن الاختلاف بينهما يتمثل في أصل معنى كل واحدة منهما، وقبل التفصيل في ذلك لا بأس من ذكر السياق العام للآيات، ففي سورة البقرة ذكر انْفَجَرَتْ وعملية الانفجار كانت عقب قوله تعالى: ﴿**وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ**﴾ فعملية الاستقاء دلالة على وجود الماء قال القرطبي في ذلك: «واستسقيته دللته على الماء»[2]، وقوله تعالى انْفَجَرَتْ كلام حذف تقديره وضرب فانْفَجَرَتْ، وقد كان تعالى قادراً على تفجير الماء وفلق البحر من غير ضرب لكن أراد أن يربط المسببات بالآيات حكمة منه للعباد في وصولهم إلى المراد وليرتب على ذلك ثوابهم وعقابهم.

وإذا عدنا إلى بيان الفروق الدلالية بين الكلمتين فإننا نقتفي معانيها من خلال المعاجم فلفظة انفجر من الفجر، «الفَجْر تَفْجيرُكَ الماء والمَفْجَرُ الموضع يَنْفَجِرُ منه وانْفَجَر الماءُ والدمُ ونحوهما من السيّال وتَفَجَّرَ انبعث سائلاً وفَجَرَه هو يَفْجُره بالضم فَجْراً فانْفَجَرَ أي

1) سويس البطهان: العلاقات الدلالية في ضوء السياق، رسالة دكتوراه ، جامعة حلب 1995 ص30..

2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 416.

بَجَسه فانْبَجَس»[1].

أما لفظة انْبَجَسَ فأصلها بجس جاء في لسان العرب:« البَجْسُ انشقاق في قِرْبة أو حجر أو أَرض يَنْبُعُ منه الماءُ فإِن لم يَنْبُعْ فليس بانْبِجاسٍ والسحابُ يَتَبَجَّسُ بالمطر والانْبِجاسُ عامٌّ وانْبَجَسَ الماءَ أَي تَفجَرَ»[2].

وقد تكررت لفظة الانفجار في القرآن الكريم كثيراً من ذلك قوله تعالى: ﴿**فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا**﴾ [الإسراء: 91]، وقوله تعالى: ﴿**وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا**﴾ [الكهف: 33]، وقوله تعالى: ﴿**وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ**﴾ [القمر:12] أما الانْبِجاسُ فقد ذكر في هذه الآية فقط في سورة الأعراف، والسر في ذلك أن «الانفجار خروج الماء بكثرة والانْبِجاسُ خروجه قليلا فالفجر الشق في الأصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر؛ لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق والانْبِجاسُ اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص»[3].

ويرى صاحب الكليات أن: « الانْبِجاسُ أكثر ما يقال فيما تفجر من شيء ضيق والانفجار يستعمل فيه، وفيما يخرج من شيء واسع، وما في سورة البقرة لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا»[4].

ويفرق الراغب الأصفهاني بينهما أيضا، فيقول: «كل انبجاس انفجار من غير عكس»[5].

وأشار المفسرون إلى أن الانفجار بدلالته على الكثرة ناسب في آية البقرة؛ لأنها جاءت في سياق تعداد النعم التي أنعم بها الله على نبيه موسى«عليه السلام» وعلى قومه، فاستعمل في هذا الموضع اللفظ المختص بملمح الكثرة والسرعة، أما سياق استعمال لفظ الانْبِجاسُ فهو إشارة إلى المعجزة التي أيد الله تعالى بها نبيه موسى وقومه ينظرون إلى الماء وهو ينبع من

1) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ج 38، ص 3351.
2) المرجع نفسه، ج 4، ص 212.
3) الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، دط، دت، ج 3، ص 96.
4) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تح عدنان درويش، مؤسسة الرسالة بيروت ج 1، ص 337.
5) عبد العالم سالم مكرم: الترادف في الحقل القرآني، عالم الكتب القاهرة، ط 1 ،2009، ص 110.

الحجر منذ بداية انشقاقه وخروج الماء منه، وقبل أن تعتاد عيونهم رؤية الماء فهم يشاهدون اللحظة الأولى لخروج الماء من الحجر وتلك لحظة الدهشة والإعجاز»[1].

وثمة سبب آخر دعا إلى ذكر الانفجار في البقرة، والانْبِجاسُ في الأعراف، ذلك أنه قال في البقرة ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ**﴾ فجمع لهم بين الأكل والشرب، ولم يرد في الأعراف ذكر الشرب فناسب ذلك أن يبالغ في ذكر الماء في البقرة أما في الأعراف فقد قال تعالى: ﴿**كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ**﴾ «وليس فيه اشربوا فلم يبالغ فيه»[2].

وخلاصة القول أن السمات التمييزية بين كلمتي الانفجار والانْبِجاسُ تتمثل في أن الانْبِجاسُ يمثل مرحلة أولى لظهور الماء، أما الانفجار فيمثل المرحلة الثانية، فهذا انتقال من الجزء إلى الكل، كما أن الانْبِجاسُ يدل على قلة الماء، والانفجار على كثرته، لذلك فهما كلمتان تتفقان في معنى الانشقاق وسيلان الماء، ويفترقان من حيث القلة والكثرة.

قال تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَو آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [النمل: 7-8].

وقال تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [القصص: 30].

جاء الترادف بين فعلي جاء وأتى، والملاحظ أن المعاجم العربية قد ساوت بين معنييهما، إذ إن المجيء هو الإتيان والعكس ذكر صاحب اللسان أن: «الإتيان المجيء، أتيته اتيانا جئته، وفي التنزيل العزيز﴿**لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى**﴾ [طه: 69] قالوا معناه حيث كان وقيل معناه حيث كان الساحر يجب أن يقتل، والميتاء آخر الغاية حيث ينتهي إليه جري الخيل والميتاء الطريق العامر وفي التنزيل العزيز ﴿**أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا**﴾ [البقرة: 148] قال أبو إسحاق معناه يرجعكم إلى نفسه، وأتى الأمر من مأتاه ومأتاته أي من جهته ووجهه الذي يؤتى منه، وأتيت الماء إذا سهلت سبيله ليخرج»[3].

---

1) محمد داود: الفروق الدلالية في القرآن الكريم، ص 102-103.

2) فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني، دار عمان، الأردن، ط 5، 2007، ص 322-323.

3) ابن منظور: لسان العرب، الجزء الثاني، ص 21، 22، 23.

أما فعل جاء فمأخوذ من جيأ وجاء في تاج العروس «جاء الرجل يجيء جيئا وجيئة أتى" وقولهم ما جاءت حاجتك أي ما صارت وقال الرضي أي ما كانت»[1].

إلا أن الراغب الأصفهاني في المفردات بين أن المجيء هو الحصول ويكون في المعاني والأعيان[2].

ويبين ابن كثير في تفسير هاتين الآيتين بقوله: «فلما جاءها أي فلما أتاها رأى منظرا هائلا عظيما حيث انتهى إليها والنار تضطرم في شجرة خضراء لا تزداد النار إلا توقدا ولا تزداد الشجرة إلا خضرة ونضرة ثم رفع رأسه فإذا نورها متصل بعنان السماء»[3].

وقال في: «فلما أتاها أي من جانب الوادي مما يلي الجبل عن يمينه من ناحية الغرب، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ**﴾ [القصص: 44] فهذا مما يرشد إلى أن موسى قصد النار إلى جهة القبلة والجبل الغربي عن يمينه والنار وجدها تضطرم في شجرة خضراء في لحق الجبل مما يلي الوادي فوقف باهتا في أمرها فناداه ربه من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة»[4].

ولهذين الفعلين سياقات متعددة، إذ يفرق بينهما أبو هلال العسكري في الفروق فيقول: «جاء فلان كلام تام، لا يحتاج إلى صلة وقولك أتى فلان يقتضي مجيئه بشيء، ولهذا يقال جاء فلان نفسه، ولا يقال أتى فلان نفسه، ثم كثر حتى استعمل أحد اللفظين في موضع الآخر»[5]

وفي القرآن الكريم فروق دقيقة بين هذين الفعلين «فالمجيء فيه صعوبة ومشقة أو لما هو أصعب وأشق مما تستعمل له أتى فهو يقول مثلا ﴿**فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ**﴾ المؤمنون آ27، وذلك لأن المجيء فيه مشقة وشدة، وقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ**

---

1) الزبيدي: تاج العروس، تح علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، 1987، ج 1، ص 183.

2) الزبيدي : المرجع نفسه، ج1 ،ص 183.

3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999، ج 6، ص 179.

4) ابن كثير :المرجع نفسه، ج 6، ص 234.

5) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت ط4 2006 ص 345

بِالْحَقِّ﴾ [ق: 19]»[1].

وفي آيتي النمل والقصص نجد اختلافا أو فروقا دقيقة بين الفعلين، ففي سورة القصص سبق الإتيان شك ورجاء وذلك في قوله تعالى: ﴿**لعلي أتيكم**﴾ فالإتيان «يصحبه شك في حين سبق المجيء عزم ويقين، وذلك في قوله ﴿**سآتيكم**﴾ فالمجيء إذن يصحبه يقين وعزم»[2].

والمجيء والإتيان متعلق بكواليس المكان فموقع المكوث هو المكان الذي انطلق منه موسى(عليه السلام) مرتين باتجاه النار ففي المرحلة الأولى من الصعود انطلق موسى من الموقع الذي مكث أهله فيه بانتظار عودته فاقترب من النار دون أن يصل إليها «أتاها وعاد إلى أهله بعد أن ولى مدبراً ولم يعقب»[3].

فمعنى أتاها إذن أنه اقترب منها ففيه شك ومحاولة الوصول إلى الحقيقة بينما (جاءها) فقد قطع الشك باليقين أي وصل إلى حيث المكان المقصود.

والغرض من سياق التكرار ها هنا بيان الحالة النفسية لموسى(عليه السلام)، فمن مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين، تأتي البشرى من عند الله سبحانه وتعالى في سورة القصص: **﴿إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**[القصص:3].

قال تعالى: **﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آَيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آَيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾** [النمل: 12-13]، وقال تعالى: **﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾** [القصص: 32].

الملاحظ أن كلا من الآيتين تتجهان نحو سياق عام هو بيان معجزات الله سبحانه وتعالى من خلال نبيه موسى، وفي الوقت نفسه اطمئنان وردع للخوف بالنسبة

1) فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية، دار الفجر العراق، ط 1، 2008ص 110.

2) نور الدين المنجد: الترادف في القرآن الكريم، دار الفكر دمشق ط1 1999 ص 148.

3) صلاح الدين خليل الكلاس: موسى «عليه السلام» وقومه بني اسرائيل في القصص الحق، دار البشائر، دمشق، ط 1، 2007، ص 112.

لموسى «عليه السلام».

وهذا الاطمئنان وبيان المعجزة، موجه بطرق إلاهية حماية له «عليه السلام»، وهي قوله: أدخل، أسلك، اضمم، فهذه ثلاثة أفعال مترادفة المعاني، مختلفة السمات، فما الفرق بينها؟ فبالنسبة لفعل دخل فقد جاء في لسان العرب: «الدُّخُول نقيض الخروج دَخَل يَدْخُل دُخُولاً وتَدَخَّل ودَخَل به ودَاخِلَةُ الإزار طَرَفُه الداخل الذي يلي جسده ويلي الجانب الأَيمن من الرَّجُل إذا ائتزر لأَن المُؤْتَزِر إنما يبدأُ بجانبه الأَيمن وداخِلُ كلِّ شيء باطنُه الداخل قال سيبويه وهو من الظروف التي لا تُسْتَعْمَل إلاّ بالحرف يعني أَنه لا يكون إلاّ اسماً لأَنه مختص كاليد والرجل»[1].

أما فعل سلك فقد جاء في لسان العرب: «السُّلُوك مصدر سَلَكَ طريقاً وسَلَكَ المكانَ يَسْلُكُه سَلْكاً، والسَّلْكُ بالفتح مصدر سَلَكْتُ الشيء في الشيء فانْسلَك أَي أَدخلته فيه فدخل وفي التنزيل العزيز أَلم تر أَن الله أَنزل من السماء ماءً فسَلَكَه يَنابِيعَ في الأرض، يقال سَلَكْتُ الخَيْطَ في المِخْيَطِ أَي أَدخلته فيه، وسَلَكَ يَدَه في الجَيْب يَسْلُكها وأَسْلَكَها أَدخلها فيها»[2].

الملاحظ أن الفعلين في ظاهرهما لهما المعنى نفسه في اللغة العربية غير أن هناك سياقات دقيقة وجب استثمارها في تحليل هاتين الآيتين، ففعل الدخول يعتبر مرحلة أولى لبيان المعجزة، والله سبحانه وتعالى بصدد بيان تسع آيات معجزات إلى فرعون، وهذه العملية تقتضي السرعة في دخول اليد إلى الجيب وهو مكان آمن والجيب« فتحة الثوب من أعلى وسموها جيبا لأنهم كانوا يجعلون الجيوب مكان للأموال في داخل الثياب حتى لا تسرق»[3].

كما أن فعل الدخول يحمل خاصية مميزة؛ لأن فيه انتقال من الخارج إلى الداخل، أما فعل السلوك فهو مرحلة ثانية، على الرغم من اقتراب معناه إلى معنى الدخول إلا أنه يستغرق وقتا في حدوث عملية السلك، وقد تحدث وقد لا تحدث، يقول فاضل صالح

1) ابن منظور: لسان العرب، م 2، ص 1341.
2) المرجع نفسه، ج 17، ص 2073.
3) الشعراوي: تفسير الشعراوي، ج 18، ص 10918.

السامرائي: «فالإدخال أخص وأشق من السلك والسلوك، فإن السلك قد يكون سهلا ميسوراً قال تعالى في النحل ﴿فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا﴾آ 69، فانظر كيف قال ذللا ليدل على سهولته ويسره، وقال ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: 21]، وهل هناك أيسر من سلوك الماء في الأرض وغوره فيها؟»[1]، ويقول أيضاً: «وناسب أن يوضع السلوك في موطن السهولة واليسر ووضع الإدخال في موطن المشقة والتكليف الصعب»[2]

ويقول أيضا: « وناسب أن يوضع الإدخال وهو أخص من السلوك مع الشهاب القبس الذي هو أخص من الجذوة وأن يوضع السلوك وهو اسم من الإدخال مع الجذوة من النار التي هي أعم من الشهاب القبس»[3].

وتمثلت المرحلة الأخيرة من هذه المعجزة الربانية بطمأنة موسى«عليه السلام» عن طريق الفعل اضمم، الذي يدل في سياقه العام على الدخول وفي دلالته النفسية عن إزالة الخوف، قال الفخر الرازي في تفسير هذه الآية: «أما قوله أضمم إليك جناحك من الرهب»، ففيه معنيان أحدهما أن موسى«عليه السلام» لما قلب الله له العصا فزع واضطرب فألقاه بيده كما يفعل الخائف من الشيء، فقيل له أن إلقاءك بيدك فيه غضاضة عند الأعداء، فإذا ألقيتها فلما تنقلب حية فأدخل يدك تحت عضدك مكان إلقائك بها، ثم أخرجها بيضاء ليحصل الأمران اجتناب ما هو غضاضة عليك وإظهار معجزة أخرى، والمراد بالجناح اليد؛ لأن يدي الإنسان بمنزلة جناحي الطائر، وإذا أدخل يده اليمنى تحت عضده اليسرى فقد ضم جناحه إليه والثاني أن يراد بضم جناحه إليه تخليصه وضبطه نفسه وتشدده عند انقلاب العصا حية حتى لا يضطرب ولا يرهب استعارة من فعل الطائر»[4].

وخلاصة القول أن هذه الأفعال في مجملها كررت بفروق دقيقة لهدف تثبيت موسى«عليه السلام»، وذهاب الخوف عنه، فالدخول بداية نزع هذا الخوف والسلك يسره،

1) فاضل صالح السامرائي: لمسات بيانية، دار الفجر العراق ط1، 2008ص 127.
2) المرجع نفسه، ص 128.
3) المرجع نفسه ص 128.
4) الفخر الرازي : التفسير الكبير ، ج 24، ص 247.

والضم حماية وأمن وأمان.

قال تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 38- 39].

وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7].

سبق وأن حللنا الآية الأولى في سياق الأمر، ومفادها رعاية الله سبحانه وتعالى لأم موسى (عليه السلام)، والحفاظ على مولودها الذي سيكون له شأن عظيم هذا الحفاظ، وهذه الرعاية أفضت أن تكرر هذين الفعلين [ألقه، اقذفيه] بطريق الترادف فما الفرق بينهما.

جاء في لسان العرب مادة (ق ذ ف) ما يلي: « قذَفَ بالشيء يَقْذِف قَذْفاً فانْقَذَف رمى والتَّقاذُفُ الترامي، قول تعالى: ﴿قل إن ربي يَقْذِفُ بالحق علاَّمُ الغُيوب﴾، قال الزجاج معناه يأْتي بالحق، والقَذْفُ بالحجارة الرَّمْيُ»[1].

وجاء في مادة لقا: «لقى الشيء طَرَحَه وفي الحديث إنَّ الرجل ليتكلم بالكلمة ما يُلْقي لها بالاً يَهْوي بها في النار أَي ما يُحْضِرُ قلبَه لما يَقولُه منها»[2].

من خلال المفهوم اللغوي للفعلين يتبين أن القذف جاء بقوة وبسرعة، وذلك دفعا لهالة الخوف التي اعترت أم موسى (عليه السلام)، وخاصة أن هذا الفعل تكرر بفاء التعقيب الدال على العجلة، ولنا أن ندعم قولنا برأي فخر الرازي في هذا الموضوع حيث يقول: «القذف مستعمل في معنى الإلقاء والوضع ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الأحزاب: 26]»[3].

وقال الطاهر بن عاشور: «القذف أصله الرمي وأطلق هنا على الوضع في التابوت تمثيلا لهيئة المخفي عمله فهو يسرع وضعه في يده كهيئة من يقذف حجراً ونحوه»[4].

1) ابن منظور: لسان العرب، م 5، ص 3560.

2) المرجع نفسه، م 5، ص 4066.

3) الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج 22، ص 52.

4) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 16، ص 216.

أما فعل ألقى فقد اقترن بشرط الخوف (فإذا خفت)، ومن ثم جاء سياقه بلطف ورفقة وتأن، وكأن فعل الإلقاء يستغرق وقتا زمنيا قصيراً في انتظار وعد الله سبحانه وتعالى برده إليها.

قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ [الأعراف: 109-112].

وقال تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الشعراء: 34-36].

إن ما يفكر فيه قوم فرعون في هاتين الآيتين هو خلق معجزة أبطالها صناع السحر وذلك لتحدي موسى «عليه السلام» وأخيه، جاء هذا القرار عقب سؤالهم وإثارة فرعون لهم، فكان جوابهم بقول الله تعالى على لسانهم: (أرجه وأخاه) يقال: «أرجأته وأرجئته إذا أخرته والمعنى أخره ومناظرته لوقت اجتماع السحرة، وقيل احبسه وذلك محتمل؛ لأنك إذا حبست الرجل عن حاجته فقد أخرته، وروي أن فرعون أراد قتله ولم يكن يصل إليه فقالوا له لا تفعل فإنك إن قتلته أدخلت على الناس في أمره شبهة، ولكن أرجئه وأخاه إلى أن يحشر السحرة ليقاوموه فلا تثبت له عليك حجة»[1].

وبين التأخير والحجة تولد هناك فعلان مترادفان هما أرسل وابعث فما الفرق بينهما؟

أصل الإرسال في اللغة: «توجيه الشيء برفق ورحمة ومنه الترسل في الكلام والمشي أي الهدوء، والثاني عدم العجلة ومنه قولهم: على رسلك أي ترفق وتأن في القول أو الفعل، والاسترسال الطمأنينة والسكون»[2].

أما أصل البعث: «الإشارة والتوجيه والتنبيه، ثم يختلف البعث باختلاف ما علق به فتارة يكون عاما في معنى التوجيه والإشارة كما يقال بعثت البعير أي سيرته، وبعثت رسولا أي وجهته والبعث إيقاظ من النوم وتنبيه من الغفلة والضلالة، وإحياء الله للموتى

1) تفسير الفخر الرازي، ج 23، ص 132.

2) محمد محمد داوود: معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم، ص 136.

بعث لهم وتجتمع هذه المعاني في التوجيه والتنبيه»[1].

وسياق الإرسال في سورة الأعراف ينبئ عن ذلك التأني والتريث، عند قوم فرعون، هؤلاء القوم محتاجون إلى مزيد من الوقت، حتى يأتي السحرة ليبين معجزاتهم أمام موسى (عليه السلام).

أما سياق البعث في سورة الإسراء فقد جاء لإثارة انتباه هؤلاء القوم، والمستنتج من ذلك أن كلا من الفعلين يشتركان في معنى التوجيه، لكن الفروق الدلالية بينهما هو تلك الفترة الزمنية التي يحتاج فيها المرء إلى أن يرتب أموره ويستعد لفعل شيء مهم ينتظر منه النتيجة، فقوم فرعون ينتظرون بعد الإرسال تلك الإشارة التي يتوقعون منها الفوز في يوم السحرة.

ولنا أن نستدل بهذا التحليل بقول فاضل صالح السامرائي في شأن هذا التكرار إذ يقول: «قال في الأعراف وأرسل وقال في الشعراء وابعث، وذلك لكثرة تردد فعل الإرسال في الأعراف، فقد تردد فعل الإرسال ومشتقاته ثلاثين مرة في الأعراف وتردد في الشعراء سبعة عشرة مرة فناسب ذلك ذكر الإرسال في الأعراف دون الشعراء، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن المقام في الشعراء يقتضي ذكر الفعل ابعث دون أرسل ذلك أن البعث فيه معنى الإرسال وزيادة فإن فيه معنى الإشارة والإنهاض والتهييج»[2]، وقال أيضا: «فلما كان المقام في الشعراء مقام زيادة تحد وقوة مواجهة قال ملأ فرعون وأبعث فلم يكتفوا بالإرسال بل أرادوا أن ينهضوا من المجتمع حاشرين علاوة على الرسل، وهؤلاء من مهمتهم الإثارة وتهييج الناس على موسى، وهذا المعنى لا يؤديه لفظ أرسل»[3].

قال الله تعالى: ﴿**إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى**﴾ [طه: 40].

وقال تعالى: ﴿**فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ**

1) محمد محمد داوود: المرجع نفسه، ص 136.
2) فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني، ص 329.
3) فاضل صالح السامرائي: المرجع نفسه، ص 330.

أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص:13].

لا تزال رعاية الله سبحانه وتعالى لموسى مستمرة وكانت هذه الرعاية مرافقة له منذ الصغر أولها ذلك الوحي الذي أوحاه الله إلى أمه بإلقائه في اليم حتى لا يؤذى، فالآية الأولى خطاب لموسى وسياقها تثبيت قلبه بالمعجزات التي ستكون تحدي لفرعون وقومه، أما الآية الثانية فهي خطاب لأمه وبيان حالتها النفسية وهي تتلقى وليدها، عودة الرضيع إلى أمه يبينها الفعلان [فرجعناك، رددناه] ويقول الفخر الرازي في شأنهما «أما قوله تعالى: (فَرَجَعْنَاكَ) أي رددناك، وقال في موضع آخر فرددناه إلى أمه وهو كقوله تعالى: (قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ) أي ردوني إلى الدنيا»(1).

فالفعلان عند الرازي يحملان المعنى نفسه، إلا أن بينهما فروق دلالية طفيفة نراها في بطون المعجمات.

قال الراغب في مفرداته: «الرجوع العود إلى ما كان منه البدء، أو تقرير البدء مكانا كان أو فعلا وبذاته كان رجوعه أو بجزء من أجزائه أو بفعل من أفعاله، فالرجوع العود والرجع الإعادة ورجع إليه كرَّ»(2).

أما ردد فقد جاء في تاج العروس: «رده عن وجهه يرده ردا ومردا صرفه ورجعه، ويقال رده عن الأمر أي صرفه برفق، وفي التنزيل: فلا مرد له، وفيه يوم لا مرد له، قال ثعلب يعني يوم القيامة لأنه شيء لا يرد ونقل شيخنا عن جماعة من أهل الاشتقاق والتصريف أن رد يتعدى إلى المفعول الثاني بإلى عند إرادة الإكرام، وبعلى للإهانة واستدلوا نحو قوله تعالى: (فرددناه إلى أمه، ويردوكم على أعقابكم)، وفي الصحاح ترددت عليه رجعت مرة بعد أخرى»(3).

ويقول الشعراوي في شأن قوله فرجعناك: «حيث نستقرئ مادة رجع في القرآن الكريم نجدها تأتي مرة لازمة كما في ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ﴾ [الأعراف:150]، وتأتي متعدية ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ﴾ [طه: 40]، وفي ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ﴾

1) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 22، ص 54.
2) الزبيدي: تاج العروس، ج 21، ص 78.
3) المصدر نفسه ، ج 8، ص 88، 89، 94.

[التوبة: 83]، والفرق بين اللازم والمتعدي أن اللازم رجع بذاته أما المتعدي فقد أرجعه غيره، فالرجوع إن تصير إلى حال كنت عليها وتركتها، فإن رجعت بنفسك دون دوافع حملتك على الرجوع فالفعل لازم، فإن كانت هناك أمور دفعتك للرجوع فالفعل متعدٍ»[1].

ويقول في شأن رددناه: «سبق أن وعدها الله إنا رادوه إليك «فقوله سبحانه وتعالى فرددناه يدل على أن الأسباب في يد المسبب سبحانه وتعالى فنحن الذين رددناه لا أخته ولا فرعون لأنا تغيير الأمور وفق مرادنا»[2].

ويقول الكرمالي: «قوله فرجعناك إلى أمك في القصص فرددناه لأن الرجع إلى الشيء والرد إليه بمعنى والرد على الشيء يقتضي كراهة المردود ولفظ الرجع ألطف فخُص بطه، وخص القصص بقوله فرددناه تصريفا لقوله إنا رادوه إليك»[3].

والغرض من هذا التكرار تثبيت قلب موسى«عليه السلام»، وتثبيت أمه والتأكيد على وعد الله سبحانه وتعالى لها.

التكرار بنظم الجملة:

المقصود بنظم الجملة كل ما يتعلق بترتيب الكلمات في الجمل وهي تلك العلاقات المتبادلة في سياق تركيب الجملة كعلاقات الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير وغيرها، ويتمثل التكرار بنظم الجملة في آيات موسى«عليه السلام» بين إثبات حرف وحذفه في آخر أو تقديم وتأخير في ألفاظ الآيات وغيرها.

1- حذف الواو وإثباتها.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 49]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [إبراهيم: 6]، هاتان الآيتان هما بيان لألوان العذاب التي لقاها بنو إسرائيل من فرعون،

1) الشعراوي، تفسير الشعراوي، المكتبة التوفيقية، دط، دت، ج 15، ص 9272.

2) المرجع نفسه، ج 17، ص 10896.

3) الكرمالي، أسرار التكرار في القرآن الكريم، تح عبد القادر أحمد عطا، دار بوسلامة، تونس، د ت، د ط، ص 138.

ويتجلى في ثلاثة أنواع يصورها الله سبحانه وتعالى من خلالها فضاعة فرعون وهي: (يسومونكم)، و(يذبحون أبناءكم)، و(يستحيون نساءكم).

أما يسومونكم فهي حال من آل فرعون «يحصل بها بيان ما وقع الإنجاء منه وهو العذاب الشديد الذي كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم، وسوء العذاب أشده وأفضعه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبي النساء»[1].

والتكرار بنظم الجملة هنا يكمن في حذف الواو في سورة البقرة وإثباتها في سورة إبراهيم والسر في ذلك كما يقول المفسرون أن كلمة يذبحون «يحتمل أن تكون مفسرة للجملة قبلها وتفسيرها لها على وجهين أحدهما أن تكون مستأنفة فلا محل لها من الإعراب كأنه قبلُ كان يسومهم سوء العذاب فقيل يذبحون والثاني أن تكون بدلا منه. »[2].

فقوله يذبحون أبناءكم كما فسرها القرطبي في قوله «يفسر الواو على البدل من قوله يسومونكم سوء العذاب كما نقول أتاني القوم زيد وعمر فلا تحتاج إلى الواو في زيد، ونظيره من يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب»[3].

أما في سورة إبراهيم فقد ذكرت بالواو وهي من حروف العطف وأصل الواو: «إفادة مطلق الاشتراك والجمع في المعنى بين المتعاطفين»[4].

وقال القرطبي في ذلك «يذبحون بالواو؛ لأن المعنى يعذبونكم بالذبح وبغير الذبح فقوله ويذبحون أبناءكم جنس آخر من العذاب لا يفسر لما قبله»[5].

وسبب الذبح هو خوف فرعون من ضياع ملكه، وفرض الذبح حتى يتأكد قوم فرعون من موت المولود، ولو فعلوه بأي طريقة أخرى كأن ألقوه من فوق جبل أو ضربوه بحجر غليظ أو طعنوه بالسيف أو رمح قد ينجو من الموت، ولكن الذبح جعلهم يتأكدون من

1) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 492.
2) السمين الحلبي:الدر المصون، تح أحمد محمد الخراط ،دار العلم دمشق ، دط، دت، ج 1، ص 345.
3) القرطبي، الجامع في أحكام القرآن ج 1، ص 384.
4) حسن عباس: النحو الوافي، دار المعارف مصر ،ط3 دت، ج3، ص 557.
5) القرطبي، الجامع في أحكام القرآن ج 1، ص 384.

موته في الحال فلا ينجو أبداً»[1].

وخلاصة القول أن الذبح في الآية الأولى حذفت منه الواو لتخصيصه ولشدة وقعه على النفس، لأنه جاء على الاستئناف، أما في الآية الثانية فقد ورد معطوفا على ما قبله وكان غرضه تعداد ألوان العذاب والله أعلم.

إثبـــات حرف الجر

قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آَذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 123]، وقال تعالى: ﴿قَالَ آَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آَذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الشعراء: 49].

يدور محور هاتين الآيتين حول غضب فرعون على المؤمنين بالله وبنبيه موسى «عليه السلام»، فجاءت الآية الأولى بواسطة حرف الجرف الباء، والثانية بواسطة حرف الجر اللام، والملاحظ أن كلمة آمنتم مادتها أمن وقد أخذت حيزاً كثيرا في القرآن الكريم والأصل فيها أمن فلان أمنا يعني اطمأن، فليس هناك ما يخوفه، لكن هذه المادة تأتي مرة ثلاثية أمن، وتأتي مرة مزيدة وقد يتعدى بالباء كما في آمنت بالله أو يتعدى باللام كما في قوله تعالى فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه «وأمن له بمعنى صرفه فيما جاء به»[2]، فأمنه يعني أعطاه الأمن وأمن به يعني اعتقده، وأمن له يعني صدقه، ومعنى قول فرعون آمنتم له أي صدقتموه.

فالآية الأولى جاء حرف الباء عائدا لله سبحانه وتعالى، أما الآية الثانية فقد جاء فيها حرف اللام عائدا على موسى «عليه السلام»، وفي ذلك يقول الكرملي: «قوله في السورة أمنتم به، وفي السورتين: (الشعراء)، و(طه)، آمنتم له؛ لأن الضمير هنا يعود إلى رب العالمين، وهو المؤمن به سبحانه وتعالى وفي السورتين يعود إلى موسى وهو المؤمن له لقوله تعالى: (إنه لكبيركم)، وقيل أمنتم به، وآمنتم له واحد»[3].

1) الشعراوي، تفسير الشعراوي ج 1، ص 327.
2) المرجع نفسه، ج 1، ص 9324.
3) الكرملي: أسرار التكرار في القرآن الكريم، ص 90-91.

إثبات حرف التوكيد المصدري

قال تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 10]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص: 31].

الملاحظ في الآية الأولى أن خطاب الله سبحانه وتعالى بإلقائه العصا كان مباشرا ويقينيا، ويبين ذلك قوله تعالى في السورة نفسها ﴿نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النمل: 8-9]، فالآية مسبوقة بمقام تعظيم الله سبحانه وتعالى وموسى (عليه السلام) يهيئ نفسه لتلقي هذه البشرى العظيمة، أما الآية الثانية فقد وردت بإثبات أن وهي حرف مصدري للتأكيد وذلك لبيان وتفسير لما قبلها، وهي قوله أن يا موسى، فاقتران أن بحرف النداء، وبالفعل ألق يبين تأكيد الفعل وبيانه أكثر، كيف لا وهذه العصا سيكون لها شأن عظيم مع السحرة، وفي ذلك يقول السامرائي: «فهناك فرق بين قولك أشرت إليه أن أذهب، وقلت له أذهب، فالأول معناه أشرت إليه بالذهاب، بأي لفظ أو دلالة تدل على هذا المعنى، وأما الثاني فقد قلت له هذا القول نصا»[1].

ومقام التكرار في هاتين الآيتين جاء لغرض تعظيم رب العزة وبيان معجزاته من خلال عصا موسى (عليه السلام).

الحذف والزيادة

قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: 60]، وقال تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: 160].

1) فاضل السامرائي: لمسات بيانية، ص 121.

والملاحظ في الآية الأولى ذكر سيدنا موسى《عليه السلام》 إذ يمثل الدور الأساسي في طلب الدعاء، أنه يدعو ربه لقومه لطلب الإسقاء، وأما في الآية الثانية فإن قوم موسى هم من طلبوا السقيا من موسى《عليه السلام》.

ومن ثمَّ يقتضي سياق الآية الأولى دعاء موسى(عليه السلام) بعودة الحياة إلى القوم وبيان معجزات هذه النعم التي كان مصدرها العصا. أما سياق الآية الثانية فهي لحظة الوحي والتحقق والتذكير بقوم موسى وهم يطلبون السقيا من موسى《عليه السلام》.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

- ابن رشيق القيرواني: العمدة، تح: عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي،القاهرة،ط1، 2000.
- ابن سيدة: المخصص بيروت، دط، دت.
- ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح مصطفى التونجي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر بيروت، دط،1963.
- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح السيد أحمد صقر، مطبعة الحضارة العربية القاهرة،1973.
- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع ط2، 1999.
- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 2001.
- أبو البقاء الكفوي: الكليات، تح عدنان درويش، مؤسسة الرسالة بيروت.
- أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت،ط4، 2006.
- أمير عبد العزيز: التفسير الشامل للقرآن الكريم، دار السلام القاهرة، ط1، 2000.
- بكري الشيخ أمين: التعبير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق القاهرة، ط4، 1980.
- التهامي نقرة: سيكولوجية القصة في القرآن، مكتبة الأسد، دط، دت.
- حسين نصار: التكرار، مكتبة الخانجي، القاهرة ،ط1، 2003.
- حواس بري: المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 2002.
- خليل بن ياسر: الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، دار جرير الأردن، ط1، 2009.

- رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1987.
- الزبيدي: تاج العروس، تح علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، 1987.
- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تع مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية بيروت،ط1،1988.
- السمين الحلبي الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح احمد محمد الخراط دار العلم دمشق، دط، دت.
- سيبويه: الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- صفي الدين الحلي: شرح الكافية، تح نسيب الشاوي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.
- صلاح الدين خليل الكلاس: موسى(عليه السلام) وقومه بني إسرائيل في القصص الحق، دار البشائر، دمشق، ط1، 2007.
- الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطني للكتاب، دط،1984.
- عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، 2000.
- عبد العالي سالم مكرم: الترادف في الحقل القرآني، عالم الكتب القاهرة،ط1، 2009.
- عبد الله الجيومي: التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط2، 2007.
- عزة شبل محمد: علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب القاهرة، ط2، 2009.
- فاضل صالح السامرائي: التعبير القرآني، دار عمان الأردن،ط3،2007.
- فاضل صالح السامرائي: لمسات بيانية، دار الفجر، العراق،ط1،2008.
- الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.
- الفراء: معاني القرآن، دار لجيل، بيروت،ط1، 1999.

- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.
- الكرملي: اسرار التكرار في القرآن الكريم، تح عبد القادر أحمد عطا، دار بوسلامة تونس، دط، دت.
- لخوش جار الله، البحث الدلالي في كتاب سيبويه، دار دجلة، الأردن، ط1، 2007.
- محمد داوود: معجم الفروق الدلالية في القرآن، دار غريب القاهرة،ط1، 2008.
- محمد شيوخ: أسرار التكرار في لغة القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية،ط1، 1983.
- محمد عبد الفتوح: أسلوب التوكيد في القرآن، مكتبة لبنان ط1، 1995.
- محمد عبد الله العبيد: دلالة السياق في القصص القرآني، إصدارات وزارة الثقافة صنعاء، دط ،دت.
- محمد عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات القاهرة، ط1،2005.
- محمد فتحي: الأبنية في اللغة العربية، منشورات ما بعد الحداثة، فاس،ط1، 2005.
- محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، المكتبة التوفيقية، دط، دت.
- مشهور موسى: المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث الاردن،ط1، 2010.
- مصطفى شعبان: المناسبة في القرآن، المكتب الجامعي الحديث الاسكندرية،ط1،2007.
- نور الدين المنجد: الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر دمشق ط1، 1997.

الرسائل الجامعية :

- سويس البطان: العلاقات الدلالية في ضوء السياق، رسالة دكتوراه جامعة حلب،1995.

التفاعلية المعارفية بين مهيمنة فترة الوحي والسيرة النبوية
مقاربة سياقية في سورة الضحى المباركة

أ.م. د. محمد جعفر محيسن العارضي•

مدخل:

على الرغم من أنَّ السيرة النبوية المشرَّفة للنبي الأكرم محمد «ﷺ» تمثِّل مادة تاريخية أصيلة، فإنَّها في الوقت نفسه تظل ميدانا فسيحا يزخر بأبعاد تربوية وأخلاقية ونفسية واجتماعية وإدارية...؛ ومن ثم ينبغي التوجه إلى تلكم السيرة بأبعادها المتنوعة كلِّها، بغية الوصول إلى الرؤية النبوية في ذلك كلِّه، أو الوقوف على المواقف التي كانت منه «ﷺ» انطلاقا من هذه الأبعاد.

لذلك قد صار لا غنًى في كلِّ حال من الأحوال عن تلمّس هذه الأبعاد واستنباط الدروس التي تفيض بها؛ لغرض التحول بها إلى دليل عمل في الحياة على جميع المستويات.

ومن هنا أردت أن أتعاطى مع المسايقة القرآنية للسيرة المحمدية الخالدة، وما كانت تأتي به السماء من مواقف قرآنية تتجلَّى فيها خطى تلكم السيرة الهادية؛ فتخلق منها حدثًا سماويًّا وظاهرة قرآنية. ولَّما كانت (ظاهرة الوحي) مرحلة من المراحل التي تكوَّنت آفاقها المشتركة بين الأرض والسماء كانت هذه المرحلة في مظهر من مظاهرها تجسِّد بدقة ملمحًا مهـمًّا من ملامح الحوار السماوي الأرضي، وصورة من صور التواصل الكوني الصانع للحياة بقيم جديدة تضع الفكر والإنسان قيمة عليا... وفي إطار هذه المنظومة وجدت في سورة (الضحى) المباركة مصداقا وميدانا لملاحظة عناصر هذا الحوار المتفاعل من خلال صياغة الخاصَّة القرآنية في هذا السياق على نحو متفرِّد يحقق معطيات الحدث والأثر المبتغى من توظيفه توظيفًا سياقيًا قرآنيًا.

• كلية الآداب -جامعة القادسية/ العراق.

الوحي:

الوحي في اللغة: الإشارة والرسالة والإلهام والأمر والكتاب والكلام. بمعنى أنَّ الوحي يشتمل على طرائق الإعلام كلِّها. مع لحاظ أنَّ الخفاء منوط بذلك كلِّه[1]. ومعظم هذه المعاني جاءت الدلالة عليها في استعمال اللفظ في السياق القرآني، كما في قوله تعالى: **(وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوَاْ آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ)**[2]. ويأتي مفهوم الوحي في هذا السياق التفاعلي ليدل على الإلهام والأمر[3]، بحسبان أنَّه "وحي بوساطة عيسى «عليه السلام»"[4]. وقوله تعالى: **(وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ)**[5]، ووحي الشياطين يعني الإشارة[6]، والكلام[7] الخفي، الذي يمثِّل وسوسة[8]، وخداعا.

و الوحي في الاصطلاح هو "الطريقة الخاصة التي يتَّصل بها الله تعالى برسوله"[9]. وهذا الاتصال يكون على نحو من الخفاء، والدقة، وعدم إحساس الآخرين به. ولهذا الاتصال صوره المتعددة[10]، يذكرها قوله تعالى: **(وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ)**[11]. والوحي في سياق هذه الآية المباركة لا يخرج عن صورتين هما الإلهام، ورؤيا المنام[12]. وهاتان الصورتان حدثتا مع غير واحد من الأنبياء «عليهم السلام».

---

1) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (وحي) 552.

2) المائدة: 111.

3) ينظر: تفسير أبي السعود 2 / 339.

4) مفردات ألفاظ القرآن 553.

5) الأنعام: 121.

6) ينظر: تفسير أبي السعود 2 / 432.

7) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي 7 / 353.

8) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي 4 / 447.

9) علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم 29.

10) ينظر: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم 30 – 31.

11) الشورى: 51.

12) ينظر: تفسير أبي السعود 6 / 23.

أمَّا التكليم من وراء الحجاب فهو أن يُسمِع الله تعالى نبيَّه كلامًا مباشرًا من غير وسيط، ومثل هذا ما حدث مع موسى «عليه السلام». يقول تعالى: (**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**)[1].

و جبريل «عليه السلام» هو الرسول الذي يرسله الله سبحانه لنقل وحيه إلى نبيه محمد «صلى الله عليه وآله وسلم». وهذا النقل ما كان إلا بأن توافر الرسول الأكرم «صلى الله عليه وآله وسلم» على مقدرة مخصوصة به يستطيع من خلالها إدراك كلام الوحي[2]، والتواصل مع أمينه «عليه السلام».

و هنالك كلام غير معتد به في التشكيك بالظاهرة القرآنية يتضمَّن مجموعة من الشبهات كالوحي النفسي[3]، وغيره، نضرب صفحًا عن التفصيل فيها. ونقول إنَّ غاية ما تُرد[4] به هذه الشبهات، وأمثالها هو انقطاع الوحي وفتوره؛ فلو كان الوحي من نفسه «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو علَّمه إياه أحد لما انقطع عنه وهو يريده، ويعيش حالة الألم لفراقه، والشوق إليه[5].

لقد مرَّ الوحي بمراحل من الانقطاع والفترات المتعددة عند نزوله، أطولها عندما انقطع بعد أول نزوله؛ إذ انقطع الوحي عنه «صلى الله عليه وآله وسلم» بعد نزول أوائل سورة (العلق) المباركة ثلاث سنوات[6]، هي (فترة الوحي)[7]. وعلى أقوال انقطع أياما بين اثنين إلى أربعين[8].

و بعيدًا عن أسباب هذه الفترة أو تلك، أو مدتها؛ فقد شعر الرسول الأكرم بحزن شديد لازمه هذه الفترة كلَّها[9]. وكانت سورة (الضحى) المباركة هي ما نزل به الروح الأمين بعد واحدة من فترات الوحي التي بلغت أيامًا[10].

---

1) النساء: 164.

2) ينظر: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم 30.

3) هذه من شبهات المستشرقين التي تصدى العلماء لردِّها. ينظر: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم 176 – 190.

4) هنالك ردود متنوعة يذكرها الدارسون. ينظر: علوم القرآن – دروس منهجية، السيد رياض الحكيم 79 – 95.

5) ينظر: من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي 18 / 168، الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي 147.

6) ينظر: مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح 36.

7) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي 1 / 206.

8) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي 5 / 504.

9) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي 20 / 251.

10) ينظر: الكشاف، الزمخشري 4 / 263.

منظومة القسم القرآني والتوظيف الكوني السياقي:

ترتبط المنظومة الدلالية لسورة (الضحى) المباركة بسياق سبب النزول؛ ومن ثم فهي ترتبط بما كان يلقاه الرسول الأكرم«ﷺ» من ألم وحزن شديدين نزلا في ساحته بسبب من انقطاع الوحي وفتوره؛ إذ يمثِّل انقطاع الوحي الذي كان سبب نزول سورة (الضحى) المباركة[1] سياقًا اجتماعيًّا لا يستغني طالب المعنى عنه؛ فإنَّ سياق سبب النزول يدلك على الغرض المرحلي الذي نزلت له هذه السورة المباركة، من دون أن تظلَّ آثارها في حدوده طبعًا.

و بعد أن تبيَّن سياق الموقف وهو سياق مشحون بالألم، والحزن، والشوق تأتي المعالجات القرآنية لتتخذ من هذا الموقف دليلًا تعبيريًّا ينفتح على مجموعة من المضامين الفكرية الرئيسة في حياة هذه الدعوة، وفي تفاصيل استمرارها وخلودها. ولعلَّ أهم ما في هذا النظام التعبيري الفكري تأسيسه – من ذلك الوقت – لفكرة الغائب الذي ينبغي أن يُنتظر لأنَّه آت لا محالة. ولذلك نأتي بالسورة المباركة كاملة:

(وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى، وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى، وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى، أَ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى، فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ، وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)[2].

عالجت هذه السورة المباركة الحزن الذي خيم على مسيرة الإسلام من جهة، وردَّت من جهة ثانية على التكذيب الذي لاقاه الرسول الأكرم«ﷺ»؛ إذ يمثِّل نزول الوحي بحد ذاته، وبعيدًا عن خصوصية سورة (الضحى) المباركة وصلًا للرسول الأكرم«ﷺ» بربِّه العظيم.

ويتأكَّد هذا الوصل بآيات السورة المباركة؛ فكانت للرسول محمد«ﷺ» تسلية كبرى في آياتها المباركات؛ تبدأ بالقسم لافتة إلى الظاهرة الطبيعية الكونية المتمثلة بتلو الليل للنهار من دون أن يُحدث هذا اضطرابًا في نظام الكون وحركته وحياة الإنسان؛ فأرادت من ذلك

---

1) ينظر: السيرة النبوية، ابن هشام 1 / 241، أسباب النزول، الواحدي 468.

2) الضحى: 1 – 11.

أن تُخبر الرسول الأكرم(ﷺ) أنَّ (فترة الوحي)، ورجوعه ظاهرة طبيعية[1] أيضًا. وجاء ذلك حتى "كأنَّه تعالى يقول الزمان ساعة فساعة، ساعة ليل وساعة نهار، ثم تارة تزداد ساعات الليل وتنقص ساعات النهار وأخرى بالعكس، فلا الزيادة لهوى ولا النقصان لقلى بل كل لحكمة. وكذا أمر الوحي مرة إنزال وأخرى حبس فلا كان الإنزال عن هوى ولا الحبس عن قلى بل كل لحكمة"[2]. وقيل ليسلي عز وجل بحالهما حبيبه عليه الصلاة والسلام، كأنَّه سبحانه يقول انظر إلى هذين المتجاورين لا يسلم أحدهما من الآخر، بل الليل يغلب تارة والنهار أخرى فكيف تطمع أن تسلم من الخلق ؟!

و تظهر الموافقة الدلالية والإيحائية التعبيرية أولًا في هذا القسم بين المقسم به (**الضُّحَى**) و(**اللَّيْلِ إِذَا سَجَى**)، والمقسم عليه (**مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى**)؛ فتخلق السورة المباركة بهذه الموافقة ترابطًا حسيًّا بين القسم وجوابه. وهذا الترابط يمثِّل التسلية الأولى في هذا السياق المترابط؛ فمثلما يعم الليل الأرض وما عليها بعد الضياء ، ولا يمثِّل هذا تخلي الضياء عن الأرض للظلام، كذلك لا يمثِّل انقطاع الوحي أو فتوره تخلي السماء عنك يا أيُّها الرسول الحبيب. إذ "يُقسم الله سبحانه بهذين الآنين الرائقين الموحيين؛ فيربط بين ظواهر الكون ومشاعر النفس. ويوحي إلى القلب البشري بالحياة الشاعرة المتجاوبة مع هذا الوجود الجميل الحي، المتعاطف مع كل حي"[3].

و هذا الانقطاع تمهيد للنظر في الحياة الأخرى، وما فيها من خلال خلق حالات من التفكُّر والتأمل في حال الإنسان بعد الموت، هذه الحال التي ينبغي أن تكون قد أخذت من الإنسان في دنياه ما يجعلها سعيدة راضية. وهذا الانقطاع هو "ضروري في بعض المقاطع الزمنية"[4]؛ ليحقق حالة من المران والتفكُّر، وليعمل على استعداد النفس لارتباطها بهذه الحالة.

1) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن 1 / 20.

2) روح المعاني، الآلوسي 22 / 500.

3) في ظلال القرآن، 8 / 56.

4) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل 20 / 215.

انقطاع الوحي والليل يشعران بحالة الموت الدنيوي والموت الفكري، في حين يُشعر (الضُّحَى) بحالة الحياة الفكرية، والحياة الأخروية اللتين تمثلان النشاط، كلَّ النشاط للرسول الأكرم محمد(ﷺ). ما يمثِّل دعوة للإنسان أن يعيش هاتين الحياتين على نحو من هذا النشاط والتفاعل، في ضوء حركيَّة متصاعدة منتجة.

وتبقى دلالة (الضُّحَى) على الساعة من ساعات النهار، أو النهار كلِّه[1]. أو هو يدل على الشمس[2]، وارتفاعها[3]. هذا في إطار الدلالة المادية. أمَّا ما كان في أجواء الدلالة المعنوية فقد قيل إنَّ (الضُّحَى) «رسالته (ﷺ)، والليل زمان احتباس الوحي فيه لأنَّ في حال النزول حصل الاستئناس، وفي زمان الاحتباس حصل الاستيحاش. أو الضحى نور علمه تعالى الذي يعرف المستور من الغيوب، والليل عفوه تعالى الذي به يستر جميع العيوب. أو الضحى إقبال الإسلام بعد أن كان غريباً، والليل إشارة إلى أنَّه سيعود غريبًا. أو الضحى كمال العقل، والليل حال الموت. أو الضحى علانيته عليه الصلاة والسلام التي لا يرى الخلق عليها عيبًا، والليل سره (ﷺ) لا يعلم عالم الغيب عليها عيبًا»[4].

وقريب من هذه المقولات الدلالية قولهم «أقسم بالنور والظلمة الصرفة القارة على حالها اللذين هما أصل الوجود الإنساني وجماع الكونين»[5]. وقد قيل في هذا السياق إنَّه «لا يخفى أنَّه ليس من التفسير في شيء، وباب التأويل والإشارة يدخل فيه أكثر من ذلك»[6].

منظومة القصد النحوي والسياق النصي الجمالي:

بعد أن حقق التوافق الدلالي في صدر هذه السورة المباركة تسلية أولى للرسول الأكرم(ﷺ) نصل إلى ذروة التسلية التي يتكفَّل بها التركيب الأسلوبي والتوظيف الدلالي لعنصر الحذف.

---

1) ينظر: الكشاف 4 / 263.
2) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز ابادي 3 / 462.
3) ينظر: تفسير أبي السعود 6 / 439.
4) روح المعاني، الآلوسي 22 / 500.
5) تفسير ابن عربي 2 / 411.
6) روح المعاني، الآلوسي 22 / 500.

يُهيمن الحذف على الآيات (3 – 8) من السورة الشريفة؛ فالآية الثالثة المباركة أثبتت أداة الخطاب (**الكاف**) مع الفعل (**وَدَّعَكَ**)؛ لتخبر أنَّ الخطاب موجه إلى الرسول الأكرم«ﷺ»، وحذفت الأداة نفسها من الفعل (**قَلَى**)؛ فحافظت بهذا الحذف على وصل الرسول بربِّه، فقد أبعدته عن الفعل الدال على البغض[1] الشديد[2]؛ لتؤكِّد قرب الرسول الأكرم واتصاله بالله ربِّه تعالى، وبقاء هذا الاتصال واستمراره. فمثلما سلَّته بنفي التوديع والترك، سلَّته تسلية أخرى أكثر تأكيدًا وأنسًا بإبعاد الضمير العائد عليه«ﷺ» عن الدليل اللفظي (**قَلَى**)، وكأنَّ حذفه «تقتضيه حساسية معنوية بالغة الدقة في اللطف والإيناس، هي تحاشي خطابه تعالى لحبيبه المصطفى: ما قلاك. لما في القِلى من الطرد والإبعاد، وشدة البغض»[3].

لقد نفت الآية المباركة أن يكون الله سبحانه ودَّع رسوله وبغضه بأداة النفي (ما)، وأخرى بجعله نفيًا للماضي، وثالثة – وهي الأكثر تأكيدًا – بأن أبعدت العائد على الرسول الأكرم«ﷺ» عن أبغض فعل؛ فصار النفي – بهذا الحذف – نفيًا مطلقًا، يشمل الحاضر ويمتد إلى المستقبل من دون فترة أو توقف، في مقابلة جميلة وشائقة لفترة الوحي ورجوعه.

إنَّ الخطاب القرآني لم يشأ أن يُشعر حبيب إله العالمين – مع وجود النفي – بإمكان أن يصل إليه شيء من البغض من ربِّه[4] أبدًا. وسبيله إلى هذا عدم ذكر المفعول به؛ ليخلق سرًا جماليًّا يُشعر بتفرد الأداء القرآني وإعجازه؛ ومن ثم يكون حذف الضمير قد حقق انسجامًا دلاليًّا جماليًّا مع غرض السورة وجوها العام.

و ثمَّة ملحظ بياني دقيق الأثر هو أنَّ الحذف في هذه السورة المباركة قد اقتصر على الوحدات الدلالية التي تنوب عن الأسماء. بمعنى أنَّه اقتصر على أدلة الثبات في السياق الكلامي؛ فأدَّى إلى موافقة دلالية تتمثَّل في أنَّ الوحدات الدلالية الثابتة تُحذف وتنتهي

1) ينظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي 8 / 485.
2) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم 1 / 29.
3) التفسير البياني للقرآن الكريم 1 / 29.
4) ينظر: روح المعاني، الآلوسي 30 / 56، في البنية و الدلالة، د. سعد أبو الرضا 131.

لتقابل انتهاء ثبات الوحي وبدء حركته؛ فكأنَّ الوحي لَّما كان متوقفًا (ثابتًا) كان الاسم (الثابت) هو المهيمن، ولكن عندما عاد الوحي تحوَّلت الغلبة إلى الأفعال أدلة الحركة.

إنَّ الوحي في حالة الفترة والانقطاع يقابله الاسم، وفي حالة العودة يقابله الفعل، وهذا ما يعقد تشابكًا وتبادلًا بين السياق النصي والسياق الخارجي الذي يحوي العملية اللغوية التعبيرية. واللافت أيضًا في هذا السياق أنَّ مهيمنة الحذف لم تصب الوحدات الثابتة المنفصلة أو المستقلة، بل أصابت الوحدات الدلالية الثابتة التي تتصل بالأفعال فجعلتها ذات حركيَّة غير مقيدة كما هي الحال مع الوحي.

ثنائية الحضور والغياب وإيحاؤها الدلالي:

يقود التحليل الدلالي الموسَّع لبعض عناصر السياق إلى الوقوف على المعنى الدلالي من خلال قراءة ثنائية الثبات والحركة التي تقابل فتور الوحي وعودته. ولعلَّ هذه الثنائية المهيمنة تتمظهر في ظهورات دلالية تكون (سَجَى) بؤرتها.

في (سَجَى) مجوعة دلالات هي أظلم، وذهب، وأقبل، وسكن، وامتد ظلامه[1]. والظاهر أنَّ هذه الدلالات تنقسم على قسمين: دلالات تجعله خالص الدلالة على الظلمة، ودلالات تبقي له إشارته إلى الضياء. وفي ذهب، وسكن إيحاء بأنَّك أيُّها الرسول الحبيب آن لنفسك أن تسكن وتطمئن بعودة الوحي. وتتعزز إشارة الدليل اللفظي (سَجَى) إلى شيء من النور في الليل بمناسبته لذكر (الضُّحَى)؛ ومن ثم فإنَّ في تقييد الليل بالفعل (سَجَى) لفتة جمالية عالية في جمال الأسلوب القرآني المتفرِّد. ناهيك عن أنَّ فيها دلالة واضحة على الهدوء[2].

ينعقد في هذا السياق تلاؤم دلالي متقابل بين (الضُّحَى) والوحي الظاهر من جهة، وبين (الليل) والوحي الغائب[3] من جهة ثانية. ولكنَّ الاستعمال القرآني في هذا السياق لَّما قيد (الليل) بوقت السجو الذي يخالطه النور صار مقابلا للوحي العائد أيضا. لقد جعل هذا(الليل) مقابلًا للوحي الذي غاب وعاد توًا، فكأنَّه يشير إلى أنَّ هذا (الليل) لم يعد ليلًا خالصًا مظلمًا موحشًا. أي أنَّ الوحي المتوقف لم يعد كذلك فقد تحرَّك وبدد ظلمة الليل

1) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي 6 / 168.
2) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل 20 / 215.
3) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل 20 / 215.

(الحزن) الذي يُخيم عليك أيُّها الرسول؛ ذلك بانَّ هذا (الليل) الذي ستر الوحي وأخفاه أتاه النور فصار مساويًا أو مقابلًا للضحى. ولعلَّه بهذا التقابل الفني الفكري الشائق يبشِّره بأنَّه «سوف يمنحه السلام الروحي الرائع في حركته في الرسالة»[1].

و لا يخفى أنَّ هذه التعبيرية المتفرِّدة هي مكمن الدلالة على استمرار الوحي، فإذا كان (الليل) هو ما يمثِّل الوحي الساكن فإنَّ (الليل) نفسه يمثِّل الوحي المتحرِّك المستمرة حركته. وإذا كانت هذه الدلالة فيها من المبالغة فإنَّ (الليل) إذا كان يقابل الوحي المتوقف فإنَّه يدل على أنَّ الوحي يرغب عن هذا الإبطاء، ولا سيما إذا ما قيل إنَّ (سَجَى) لا يخلو من نور أو هدوء.

و إذا كان (الضُّحَى) يقابل الوحي قبل هذا الفتور فإنَّ (الليل) المقيَّد بالسجو يقابله بعد انتهاء الفتور وبداية الاستئناف، ويُقابل الوحي أثناء الفتور أيضا. وجعل (الليل) دالًا على الانقطاع، وجعله نفسه دالًا على الرجوع يحقق الدلالة على الإصرار، والحتمية في هذا الرجوع. ويبدو أنَّ هذا الوحي انقطع عن الرسول الأكرم(ﷺ) ليحوِّل ما يدل عليه من (الضُّحَى) إلى (الليل)؛ فيكون هذا التحول مصدر أنس للرسول الحبيب، فقد حوَّل (الليل) الذي آلمه – عندما كان يقابل الانقطاع – إلى (الليل) الذي يؤنس ويسر، فزاد الأنس والتطمين؛ لأنَّه حوَّل مصدر الحزن إلى مصدر إسعاد ومسرَّة.

إنَّ الخطاب القرآني خصَّ (الضُّحَى) في هذا السياق وكأنَّه يريد المدى أو اللحظة التي تكون فيها الشمس نفعا خالصا مطلقا للكون، كلِّ الكون. أمَّا (الليل) فإنَّه لَّما قيَّده بوقت السجو، فإنَّه تعاطى مع اللحظة الليلية التي تكون ناصعة للكون، كلِّ الكون أيضًا. ولعلَّ مما أحسب أنَّ في هذا الاستعمال القرآني إشارة علمية إلى أنَّ وقت الضحى هو المدة التي تخلو فيها الشمس من أيَّة أضرار، من قبيل الأشعة، أو ما شابه. ولَّما كان الكون أو عالم الأرض لا يخلو من ضحًى زمانًا ومكانًا على تعاقب بينهما صار القول بأنَّ سورة (الضُّحَى) المباركة تتضمن البشرى بأنَّ هنالك من يمثِّل القرآن الكريم ويعدله في كلِّ زمان.

و من ثنائية الحضور والغياب التي عالجتها هذه السورة المباركة لعلَّنا نتمثَّل حقيقة معارفية عقائدية هي أنَّ الأرض لا تخلو من ممثِّل السماء فيها إن حاضرا وإن غائبا، يُنتفع به وليقيم الحياة الحقَّة العادلة.

1) من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله 24 / 354.

إنَّ السورة المباركة خلقت جوًا وأفقًا مستمرًا للوحي هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنَّها تحوَّلت بممثِّل الغياب إلى فضاء يمتلأ بممثِّل الحضور. بمعنى أنَّنا نلمح في (الضُّحَى) إشارته إلى القرآن الكريم؛ ومن ثم فإنَّ السورة المباركة استفرغت من (الليل) ظلمته، وتحوَّلت بها إلى إشراق قرآني روحي نابض بالحياة يتعاطي ويتفاعل مع حقائق القرآن الكريم ومعارفه.

و بعد فإنَّ هذه السورة المباركة تقدِّم عنصرًا حياتيًّا روحيًا لا بد منه كي يحيى الكون كلُّه حياة طيبة عادلة مريحة في تفاصيلها الدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، والإدارية...

ومن دقائق الأداء التعبيري القرآني أنَّه لم يحوِّل (الليل) إلى (الضُّحَى) بل حوَّل (الليل) المظلم إلى (الليل) المضيء؛ لأجل عدم ترك أيِّ مكان لانقطاع الوحي؛ ذلك بأنَّه جعل دليل انقطاعه دليلا على الرجوع. فإنَّ (الضُّحَى) إذا ما ظلَّ وحده دالًا على الوحي كان ذلك يُشعر بأنَّ الوحي قد يفتر في حدود الأمد القريب من هذه الفترة مادام الليل هو المقابل لهذا التوقف، وما دام سيتلو الضحى. في حين لا يُشعر جعل الليل مقابلا للوحي إلا بعدم الانقطاع والفتور؛ ذلك بأنَّ (الليل) سيعقبه (الضُّحَى) ودلالته – أي الضحى – على الوحي واضحة.

و هذا يعني أنَّ الحال ستكون من الليل/ الوحي، إلى الضحى/ الوحي، فستكون الدورة من وحي إلى وحي بعد انقطاع. وهذا يحكي إشارة قرآنية أخرى تجسِّد رجوع الوحي؛ فنكون أمام تركيب أسلوبي، ووحدات دلالية تتساوق مع السياق الخارجي فتأتي وقد رسمت بدقَّة، ولذَّة أجواء السيرة النبوية في مرحلة من مراحل فتور الوحي على نحو من الدلالة والإشارة والصدق؛ فيؤسس هذا كلُّه من خلال هذه المعالجة الرمزية لانفتاح النص على طائفة من الرؤى والدلالات ذات المتطلبات الموضوعية والروحية؛ ما جعل هذه المرحلة النبوية التي ارتبطت بحالة الانقطاع والإبطاء و الغياب من جهة، ومعالجتها من جهة ثانية يتَّسمان بالانفتاح و الاستشراف والتأسيس للعقائد الإسلامية ذات الارتباط بالحضور و الغياب. ومن ثم يأتي التأسيس لمقتضيات الاعتقاد بها و ضرورته لمسيرة الدين و تواصله و تفاعله مع المتغيِّرات من جهة، وفعله الدائم على إنتاج متغيِّرات أقل ما يُقال عنها إنَّها فكرية تفاعليَّة تتصالح مع الواقع، و تنشر آفاق التفاعل مع الآخر الإنساني على نحو حياتي. من دون أن يغيب تفاعلها الكوني وأثرها في إنتاج التكامل الإنساني.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- أسباب النزول، أبو الحسن علي بن احمد الواحدي، تعليق وتخريج: د. مصطفى أديب، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، بيروت 1988.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1413 هـ.
- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مكتبة ومطابع النهضة الحديثة، المملكة العربية السعودية.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، مصر 1988.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت.
- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: احمد قصير العاملي ، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، قم 1409هـ.
- تفسير ابن عربي، الشيخ محيي الدين بن عربي، ضبطه وصحَّحه وقدَّم له: الشيخ عبد الوارث محمد علي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت – لبنان 2001.
- تفسير أبي السعود، أبو السعود محمد بن مصطفى العمادي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان 1999.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، ط2، مصر ـ 1969.
- روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني ـ أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، نشر محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط1، دمشق 1964.

- السيرة النبوية، ابن هشام، حققها وضبطها: مصطفى الساقي، وإبراهيم الابياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة البابي الحلبي، ط2، مصر 1955.
- الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، بيروت 1968.
- علوم القرآن، د. رشدي عليان، وآخرون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطابع جامعة الموصل، العراق 1980.
- علوم القرآن – دروس منهجية، رياض الحكيم، دار الهلال، ط2، النجف الأشرف 2004.
- علوم القرآن، محمد باقر الحكيم، مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي، ط 1، النجف الأشرف 2005.
- في البنية والدلالة – رؤية لنظام العلاقات في البلاغة العربية، د. سعد أبو الرضا، منشاة المعارف، الإسكندرية.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط11، بيروت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1968.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الدين أبو علي الفضل الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ذوي القربى، ط 1، 1996.
- من هدى القرآن، محمد تقي المدرِّسي، نشر مكتبة العلامة محمد تقي المدرِّسي، ط2.
- من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، دار الكتب الاسلامية، ط 3، طهران، 1397.

أثر السياق القرآني في توجيه دلالة الألفاظ

أ.د. عبد القادر سلاّمي •

مدخل:

تسعى الدراسة الموالية إلى استنطاق بعض الألفاظ الإسلامية من منظور لغوي وآخر سياقي قرآني من حيث استحالت مصطلحات حمّلت دلالات إضافية لم تكن لها في أصل الوضع، مرتبين إيّاها ترتيباً ألفبائياً، وذلك بما تمليه طبيعة المعجم والدلالة الطّارئة.

الجنّة والحديقة:

المطلب الأول- الجنّة والحديقة من منظور لغوي:

ارتبط مفهوم الجنّة في معاجم اللغة بمعنًى هو السَّتْرُ والتستُّرُ. قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عليه اللَّيلُ رَأَى كَوْكَباً**﴾[سورة النّور آية: 35]. والجنينُ: الوَلَدُ في بَطْنِ أمِه. والجَنينُ: المَقْبُورُ. والجَنَانُ: القَلْبُ. والمِجَنُّ: التُّرْسُ. وكلُّ ما استُتِرَ به من السِّلاح فهو جُنَّةٌ. والجِنَّةُ والمَجَنَّةُ: الجُنُونُ، وذلك لأنهَّ يُغَطّي العَقْلُ. قال عزَّ وجلَّ: ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ما بِصَاحِبِهِمْ منْ جِنَّةٍ إنْ هُوَ إلاَّ نَذيرٌ مبينٌ** ﴾[سورة الأعراف آية :184] وقوله: ﴿**كذلك ما أَتَى الـذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ منْ رسُولٍ إلاَّ قالُوا سَاحْرٌ أو مجْنُونٌ**﴾ [سورة الذاريات آية :52]. وجَنَانُ اللَّيْل وجُنُونُه، والمعنى واحد: أي سَوَادُهُ وسَتْرَهُ الأشْيَاءَ. وجَنَانُ النَّاس مُعْظَمُهُم، ويُسَمّى السَّواد. والجَنَاجِنُ: ما احْتَزَم عليه الصَّدْر من عِظَامٍ. والجَانُّ والجِنُّ سُمُّوا بذلك لأنَّهم مُتَسَتِّرونَ من أَعْيُنِ الخَلْق[1]. قال تعالى:﴿**إنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وقَبيلُهُ من حيثُ لا تَرَوْنَهُمْ**﴾ [سورة الأعراف آية :27]

أمّا الحديقة، فأصلٌ واحد، وهو الشيءُ يُحيطُ بشيء. يُقالُ حَدَقَ القَوْمُ بالرَّجُل وأحْدَقُوا به. وحَدَقَةُ العَيْن وحِنْدِيقَتُها من هذا، وهي السَّوادُ، لأنَّها تُحيطُ بالصَّبِيِّ؛ والجمعُ حِداقٌ. والتَّحديق: شِدَّةُ النَّظَر. والحديقَةُ: الأرْضُ ذاتُ الشَّجَر[2].

• كلية الآداب واللغات- جامعة تلمسان/ الجزائر.

1) انظر: معجم مقاييس اللغة: 1/ 421-422، مادة (جن).

2) انظر: المرجع نفسه: 2/ 33-34، مادة (حدق).

المطلب الثاني– الجنَّة والحديقة من منظور اصطلاحي قرآني:

وردت الجنَّة مفردة (أو مُضافة) ومثنَّاة وجمعاً 147 مرَّة في القرآن الكريم. منها قوله ـ عزّ وجلّ: ﴿**فَمَنْ زُحْزِحَ عنِ النَّارِ وأُدْخِلَ الجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ**﴾[سورة آل عمران آية :185]، وقوله ـ تعالى: ﴿**وَاجْعَلْنِي منْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ**﴾ [سورة الشعراء :85]، وقوله: ﴿**ولَوْلا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللهُ لا قُوَّةَ إلاَّ باللهِ**﴾[سورة الكهف آية :39]، وقوله: ﴿**لقد كانَ لسبَأٍ في مَسْكَنِهِمْ آيةٌ جَنَّتَانِ عنْ يَمينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا منْ رِزْقِ الله واشْكُرُوا لهُ بلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وربٌّ غَفُورٌ**﴾[سورة سبأ آية :15]، وقوله: ﴿**إنَّ الَّذينَ آمَنُوا كانتْ لهُمْ جَنَّاتُ الفِرْدَوس نُزُلاً**﴾[سورة الكهف آية :107]، وقوله: ﴿**فَأَنْشَأْنَا لكُم به جَنَّاتٍ مِنْ نخيلٍ وأعْنَابٍ لَكُمْ فيها فَوَاكِهُ كثيرَةٌ ومنْها تأْكُلُونَ**﴾[سورة المؤمنون آية :19]

أمّا الحديقة، فقد جاء ذكرها بصيغة الجمع ثَلاثَ مَرَّاتٍ في القرآن الكريم. قال ـ تعالى: ﴿**فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدائقَ ذاتَ بَهْجَةٍ** ﴾[سورة النمل آية :6]، وقوله: ﴿**إنَّ للمُتَّقينَ مَفَازاً حَدائِقَ وأعْنَاباً** ﴾[سورة النبأ آية :32]، وقوله ـ كذلك: ﴿**فَأَنْبَتْنَا فيها حَبًّا وعِنَباً وزَيْتُوناً ونَخْلاً وحَدَائِقَ غُلْباً**﴾[سورة عبس آية :30].

وعلى هذا فالجَنَّةُ: ما يصير إليه المُسلِمُونَ في الآخرَة، وهو ثَوابٌ مَسْتُورٌ عنْهُم اليَوم؛ والجَنَّةُ البُسْتانُ، وهو ذاك لأنَّ الشَّجَرَ بِوَرَقِه يَسْتُرُ. وقد تكون الجنَّة من النّخيل،[1] وأَنَّ "الحديقَةُ: الأرْضُ ذاتُ الشَّجَر"[2] أمّا أنْ يُقال: إنَّ الجَنَّةُ عند العرَب النَّخْلُ الطِّوَال"[3]، ففيه نظَرٌ. ولنا في معاجم اللغة وكتبها ما يزيد في فكِّ هذا التعاضل الاصطلاحي.

فقد وعد ابن سيده (ت458هـ) بأنّه سيأتي ذِكْرُ "الجنّة والحديقة في كتاب النّخْل من مخصّصه"، وهو وَعْد تصدّره اسم" أبي حنيفة الدينوري"(ت282هـ)؛[4] ممّا يدلُّ على أنّ ابن سيده مَالَ مؤقّتاً إلى رأي أبي حنيفة (وهو صاحب كتاب في النّبات لم يصنّف في معناه

1) انظر: معجم مقاييس اللغة:1/ 421، مادة (جن).

2) انظر: المرجع نفسه: 2/ 34، مادة (حدق).

3) انظر: المرجع نفسه:1/ 421، مادة (جن).

4) المخصص: 11/ 43.

مثله)[1] في أمر الجنّة والحديقة، وهو رأي اتّخذه تكأةً ليتفرّد برأي أخير ينحو بها جميعاً (بما في ذلك العُقْدَة) نحو الالتفاف الذي نراه في النّخل مستدلاً بأقوال بعض العلماء.

وقد وفّى ابن سيده أخيراً بوعوده حين عمد ضمن (باب جُمّاَعِ النّخْل) من (كتاب النّخل) من المخصص رواية عن أبي حنيفة الدينوري إلى الحديث عن خصوصية كلٍّ من العُقْدَة والحديقة والجنّة، فقال: "العُقْدَةُ: الجماعة من النّخْل ، ومنه قيل: "آلَفُ من غُرابِ العُقْدة"[2].

وجاء في (باب أسماء جماعة الشَّجِر وذِكْرُ الشَّجَر الكثيف الملتفِّ من الآجَام ونحوها): "علي (ابن سيده): وكذلك الحديقة: يُرَادُ بها الجماعة المُلْتَفَّةُ؛ ولذلك قيلت في العُشْبِ والنَّخْل. وقد جاءت في الشَّجَر وفي النَّخْل أكثَرُ. والجنّةُ: الحديقةُ ذاتُ الشَّجَر وأحْسَبُها سمَّيَت جَنَّةً...؛ لأنّها تُجِنُّ وتَسْتُرُ وتُخْفي"[3].

ويتّضحُ ممّا سبق أنّ ابن سيده يستبعد أن تكون الحديقة من نخلٍ وعِنَبٍ على نحو ما ذهب إليه ابن دريد (ت321هـ)[4]، فقال جرياً على مذهب أبي حنيفةَ الدينوري: "العُقْدَةُ : الجماعة من النّخْل، ومنه قيل: آلَفُ من غُرابِ العُقْدة، و"هي أرْضٌ كثيرةُ النّخْل لا يطيرُ غُرابُها، لكثرة شَجَرها"[5] لينحو بها منحى الترادف مع الجنَّة لما وجده من صوابٍ في رأي أبي عليّ الفارسي (ت377هـ) رواية عن خالدٌ[6]: "الجنّةُ: جماعة النّخل والجمعُ جِنانٌ؛ وإنّما ذلك لالتفافها. وقال في التَّذْكرة (*): لا تكون جنّةٌ في كلام العرب إلاّ وفيها أعْنابٌ، فإذا

1) بغية الوعاة: 1/ 306 و خزانة الأدب:1/ 25 و معجم المعاجم: 117.
2) مجمع الأمثال: 1/ 87.
3) المخصص: 11/ 47.
4) جمهرة اللغة: 3/ 476.
5) القاموس المحيط: 1/ 327، مادة (عَقَدَ).وهو قول نسبه الميداني(ت518 هـ) في مجمع الأمثال:1/ 87 إلى محمد بن حبيب (ت 245هـ) هو أبو جعفر محمد بن حبيب بن أُمَيَّة بن عَمْرو. روى عن ابن الأعرابي وقطرب وأبي عبيدة، وغيرهم.انظر:الفهرست:474 وبغية الوعاة: 1/ 73-74.
6) لعلّه خالد بن كلثوم الكلبي. ذكره الزبيدي في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين من طبقة أبي عمرو الشيباني(ت206هـ). انظر: طبقات النحويين واللغويين:194 ؛ و في بغية الوعاة:1/ 550 عن كتاب البلغة : "لغوي، نحوي، راوية، نسّابة ؛ له تصانيف، منها أشعار العرب والقبائل".
(*) وهي من كتب أبي عليّ الفارسي (ت 377هـ). انظر: بغية الوعاة: 1/ 496.

كانت أشجاراً لا نخْلَ فيها ولا أعنابَ فهي الحدائقُ وسائرُ النّبات الرِّياضُ"[1]. وهو ما يدلُّ عليه تعليقه في (باب أسماء جماعة الشّجر وذكرُ الشَّجر الكثيف الملتفَّ من الآجام ونحوها) والذي رمى من خلاله إلى وضع حدودٍ فاصلة بين الجنّة والحديقة، فقال: "وكذلك الحديقة: يُرادُ بها الجماعةُ الملتفّةُ؛ ولذلك قيلت في العُشْب والنَّخْل وقد جاءت في الشَّجَر وفي النّخْل أكْثَرُ[2].

ويبدو أنّ ذهن ابن سيده فيما ذهب إليه لم يكن خلاءً من مضمون "الجنَّة" و"الصِّنْوَان" الذي جاء صِفَةً للنَّخيل ، وهوما وقف عليه أبو عبيدة (ت210هـ) في قوله ـ تعالى: ﴿**في الأرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وجنّاتٌ من أعْنَابٍ وزَرْعٌ ونَخيلٌ صِنْوَانٌ وغَيْرُ صِنْوَانٍ**﴾ [سورة الرعد آية :4] فقال:" والمعنى أن يكونَ الأَصْلُ واحداً ثمَّ يَتَشَعَّبُ في الرُّؤُوسِ فتَصِيرُ نَخْلاً ويَحْمِلْنَ"[3]. ومستبعداً بذلك أن تكون الحديقة مرادفةً للبُسْتَان[4] ويحمل معنى الحدائق في قوله تعالى: ﴿**حَدَائقَ وأعْناباً**﴾ [سورة النبأ آية :32] على أنّها "بَسَاتينَ نَخْلٍ"[5]؛ لأنّ في قول من قال في تفسيرها: "هي ما أحيط عليها من الشَّجَر والنَّخْل"،[6] ما يتطابق مع ما قول من قال من أنّه :" لا يُقالُ للبُسْتان حديقةٌ إلاّ إذا كان عليه حائطٌ"[7] أو "الرَّوْضَةُ من الشّجَر" من غير تفرقةٍ بين ما أحاطَ به حائطٌ وغيره،[8] إن كان الأصل يقتضيه من حيث الاشتقاق؛ لأنّه من أحْدَق به: إذا أحاط، وطاف به[9]. ممّا يحملُ على القول بأنّ المعنى الثاني للحديقة يبقى الأقربَ إلى مضمون الحديقة في منظور ابن سيده؛ إذ لا يبعُد أن يكون المقصود بها القطعة من الأرض المستديرة أحاط بها النّخْل من كلِّ جانبٍ استدارة السِّوار

1) المخصص: 11/ 116.
2) المرجع نفسه: 11/ 47 .
3) المخصص:11/ 114وانظر: مجاز القرآن:1/ 322.
4) انظر: القاموس المحيط: 1/ 149، مادة (البُسْت).
5) تفسير غريب القرآن: 510.
6) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: 499.
7) درّة الغواص في أوهام الخواص: 11.
8) القاموس المحيط: 3/ 226 مادة (الحَدَقةُ).
9) انظر: المرجع نفسه: 3/ 226 مادة(الحَدَقةُ)ومعجم مقاييس اللغة: 2/ 3 مادة (حدق).

بالمِعْصَم، فصارت بذلك دالّةً على "القطعة من النَّخْل"[1] من باب اتّساع المعنى ليشمل غيره، وأنّ معناها في أصل الوضع لا يعدو أن يكون: "الأرضُ ذات الشَّجَر"[2].

أمّا الجنَّة التي وُعد بها المتَّقُون، فـ: ﴿**عَرْضُها السَّموات والأرْضُ**﴾[سورة آل عمران آية :133]؛ إذ لا تُمثّل منها الحديقة إلاّ جزءاً يسيراً لقوله تعالى: ﴿**إنّ لِلْمُتَّقين مَفَازاً حَدَائِقَ وأعناباً**﴾[سورة النبأ آية :32]، وإنْ سُترَتْ نِعَمُها عنهُم والمُشار إليها بقوله تعالى: ﴿**فلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ماأُخْفِيَ لهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾ [سورة السجدة آية :17].

والجنَّة في الآخرة جَنَّاتٍ، لكون الجِنَان سَبْعاً: جَنَّةُ الفِرْدَوْس وعَدْنٍ وجَنَّة النَّعيم ودار الخُلْد وجَنَّة المَأوَى ودار السَّلام وعِلِّيين[3].

ثانياً:سبأ:

وردت كلمة سبأ مرّتيْن في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**لقَدْ كانَ لِسَبَأٍ في مَسْكَنِهِم آيةٌ**﴾ [سورة سبأ آية:15] وقال: ﴿ **وجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بنبَأٍ يَقينٍ** ﴾ [سورة النّمل آية:22].

المطلب الأول- من تاريخ سبأ وملوكها:

سَبَأٌ (ويمنع من الصّرف كذلك): لَقَبُ ابنِ يَشْجُبَ بنِ يَعْرُبَ، واسْمُهُ عَبْدُ شَمْسٍ يَجْمَعُ قَبَائِلَ اليَمَنِ عامَّةً ووَالِدُ عَبْد الله المَنْسُوب إليه السَّبَئِية من الغُلاة... وتفرَّقُوا أيْدي سَبَأ وأيادي سَبَأ: تبدَّدوا ضُرِبَ المَثَلُ بهم ؛ لأنَّ لَمَّا غَرِقَ مكانُهُم وذَهَبَتْ جَنَّاتُهُم تبَدَّدُوا في البِلادِ"[4]. وقال سيبويه (ت 180هـ):" فأمَّا ثَمُود وسبَأ، فهما مرَّةً للقبيلَتَيْن ومرَّةً للحَيَّيْنِ وكثْرَتُهُما سَواءٌ. قال تعالى:﴿**لقَدْ كانَ لِسَبَأٍ في مَسْكَنِهِم آيةٌ**﴾[سورة سبأ آية:15] وقال:﴿**وجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بنبَأٍ يَقينٍ**﴾[سورة النّمل آية:22]. وكانَ أبُو عمرو لا يصرفُ سَبَا فيجعلُه اسماً للقبيلة، وقال الشاعر:

مِنْ سَبَاَ الحاضِرينَ بنَ مأربَ إذْ يَبْنُونَ مِنْ دُونِ العَرِما

وقال أيضاً في الصَّرف:

---

1) القاموس المحيط: 3/ 226 مادة (الحَدَقَةُ).

2) عجم مقاييس اللغة:2/ 34 مادة (حدق).

3) تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 207، مادة (جنّ).

4) انظر: القاموس المحيط:1/ 18، مادة (سَبَا)، وينظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر:2/ 80.

أَضْحَتْ يُنَفِّرُها الوِلْدَانُ مِنْ سَبَإٍ كأَنَّهُمْ تحْتَ دَفَّيْها دَحَاجِيجَ

ولوْلا أنّ الوَجْهَيْن في الصَّرْف ومَنْعِ الصَّرْف مشهُرَانِ في الكَلام وقدْ أَتَتْ بِهما القراءة ما كانَ صرفُ سَبَأَ في الشِّعر حُجَّة"[1].

وسبأ مدينَةٌ باليَمَن هي الآن خَرَابٌ، وهي مدينةُ بَلْقيس بنْتُ الهدهاد بن شرحبيل وصاحبة سليمان ـ عليه السَّلام المذكورة في القرآن الكريم، وبها طوائف من اليَمَن من أهلِ عُمَان، وبها كانَ السدّ الذي خرقهُ السَّيْلُ العَرم المذكور في القرآن[2].

وكانت سِمَةُ المَلِك الذي يَملكُ البَلَد مأْرَب، (وقد تُخَفَّف وهو الأكثر) فاشتهر البَلَدُ باسمه، قال الشّاعرُ:

من سبَأِ الحاضرينَ مَأْرِبُ،إذْ يَبْنُونَ مِنْ دُونِ سَيْلِهِ العَرِمَا[*]

وقيل: إنَّ مأرِبَ سِمَةُ قَصْر المَلِك في ذلك الزَّمان، وقال أبو المحان:

ألَمَ ترَ مأرِباً ما كانَ أحصنه وما حواليه من سُورٍ وبُنْيَانِ

وقيل هو مسكنُ سبأ. وكان السدُّ (الذي عرف بسدّ مأرب)من بناء سبأ بن يشجب، وكان قد ساق إليه سبعين وادياً، ومات قبل أن يتمّه، فأتمّه مُلُوك حِمْيَر، وقيل بناه لقمان بن عاد وجعل له ثلاثين شُعْباً. والسدُّ بين جَبَلَيْن، ويُسَمَّيَان المَأزَمَيْن وتمرُّ منه بموضع كان يُقسم عليه ماء السدّ في الجاهلية في صحراء ورمال، وهي التي تسمّى جَنَّةُ اليُسْرى فيمرّ حتّى ينتهي إلى مأرب وفيه معدَنُ المِلْح الذي أقطعَه النبيّ ﷺ أبيضَ بن حمال المَأْرَبي فجعله أبيض صَدقَةً للمسَاكين، وعوَّضه النبيﷺ حائطاً يُعرف بالجدرات على باب مأرب، فلا يَخْلُو من ثمَر صيفاً وشتاء وربيعاً وخريفاً؛ لأنَّ ﷺ دعا عليه بالبَرَكة[3].

وعلى هذا فمأرب مدينة سبأ، وهي على ثلاثة أَيَّام من صَنعاء، وعلى ثلاثة مراحل من

1) المخصص:17/ 43(باب أسماء السُّوَر وآياتُه ما ينصرف منها ممّا لايَنْصرف).

2) لروض المعطار في خبر الأقطار:302، ومروج الذهب ومعادن الجوهر:2/ 81.

(*)العَرِم: واحدها عَرِمَة، وهي المُسَنَّاةُ، أي الأحباس أو السُّدُود يُعترضُ بها الماء فيَشرف به على الماء في وسط الأرض، ويُترك فيه سبيلٌ للسَّفينة. انظر: تفسير غريب القرآن: 355، ومجاز القرآن: 2/ 146والقاموس المحيط: 4/ 150، مادة (عرام).

3) انظر: الروض المعطار في خبر الأقطار:302، 515.

ظُفَار. كانت في القديم مدينة عامرة مشهورة في بلاد العرب وبها قصر بلقيس وصرواح قصر سليمان - عليه السلام - ولم يبق منه إلاّ طَلَل دارس، وبها كان السدّ العَرِم[1].

المطلب الثاني- سَبَأ بين المِنَّة والسَّلْب:

لَمْ تَزَلْ أرضُ سبأ من أخصب أرضٍ، وأهلُها في أرغَد عيش، وكانت مسيرة شهرٍ للرَّاكب المجدِّ في مثل ذلك، وكان الملِك يسيرُ منها جنَاناً من أوَّلها إلى أنْ ينتهي إلى آخرِها لا تواجهُه الشَّمْسُ ولا يُفارقُهُ الظلُّ مع تدفُّق الميَّاه وصَفاء الهواء واتِّسَاع الفضاء، فمكثُوا كذلك ما شاءَ اللهُ لا يُعانِدُهُم ملِكٌ إلاَّ قَصَمُوهُ، ولا يُعارِضُهُم جَبَّارٌ إلاَّ كسَرُوهُ. وكان أكثرُ أهل مَأرَب من قبائل العرب الحِمْيَرية، وكان لهُم من الكِّبْر والتِّيهِ والعُجْبِ على سائر الأُمَم ما هو مَشْهُور، وكانوا مع ذلك يكفُرُونَ بأنْعُم الله سبحانه وتعالى[2].

وكانت أرضُ سبأ في بدء الزّمان عامرةً تركبُها السُّيول وتعمّها الوُحُول فجمع ملك من ملوك حِمْير الحُكماءَ وأحضرَ البُصَراء وشاورهم في دفع ذلك السَّيْل وإزاحة ما كان من أمره، فأجمعوا على حفر مصارف له إلى برار تؤديه إلى البحار ، فحشد الملك لذلك أهل مملكته حتى صرف الماء وأقام سدّاً وثيق الصَّنعة قد أمنوا من خلاله، وكان الماء يرتدعُ خَلْفه نحواً من عشرينَ قامة، وكانت مساكنُهُم عليه، ولكلّ قبيلة منه شِرْبٌ معلُوم يسقُونَ منه ويصْرفُونه في مزارعِهم قِسْمَة عَدْلٍ، وكانَ السدّ يعلُو هذه المدينة كالجَبل المُنيف ، فلـمّا أراد الله تعالى انقطاع دولتم وتشتيتَ جماعاتهم أرسَلَ عليهِم السَّيْل، فجاءهُم وهُم نائِمُون، فدفع السدّ ومرَّ بالمدينة وما جاورها من القرى البهائم والأمم والنّبات، وقُتل الكلُّ وفرَّقَهُم شَذَر مذَر، تفرّقَت العرب وتبلبلَت الألْسُن، وساروا في المَشَارق والمغَارِب، وبقي بالمدينة آثارٌ تراجع إليها أقوامٌ من حَضْرَمَوت فهم يَعْمُرُونَها إلى اليَوْم[3].

لقد حلّ بهم ذلك بعد بعث اللهّ إليهم اثني عشر نبيّاً، وكانوا يعبدون الشمس، فأرسل إليهم رسلا يدعونهم إلى الحق ويزجرونهم عن الباطل ويذكرونهم آلاء الله ، فأنكروا نعمة الله، وقالوا: إن كنتم صادقين فادعُوا الله أنْ يَسْلبنا ذلك، فدعت عليهم الرُّسل ،فأباد الله

1) انظر: المرجع نفسه: 515.

2) انظر: المرجع نفسه: 302-303، 515.

3) انظر المرجع نفسه: 515.

خضراءهم وأذهب أموالهم وكل ممزق وباعدَ فتفرّقوا أيادي سبأ وتمزّقوا كل ممُزَّق، ليكون ذلك أثبت في العِبْرة[1]. قال تعالى: ﴿لقَدْ كانَ لِسَبَأٍ في مَسْكَنِهِم آيةٌ جَنَّتَانِ عَنِ يَمينٍ وشِمالٍ كُلُوا مِنْ رِزْق رَبِّكُمْ واشْكُرُوا لهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ ورَبٌّ غَفُورٌ فَأعْرَضُوا فَأرْسَلْنا عليهِم سَيْلَ العَرِمِ وبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَى أُكُلٍ[*] خَمْط[*] وأَثْلٍ[*] وشيءٍ مِنْ سِدْرٍ[*] قَليلٍ ذلك جَزَيْنَاهُمْ بما كَفَروا وهَلْ نُجَازِي إلاَّ الكَفُورَ وجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وبينَ القُرى التي بَارَكْنا فيها قُرًى ظَاهِرَةً وقَدَّرْنَا فيها السَّيْرَ سِيرُوا فيها لَيَاليَ وايَّاماً آمِنِينَ فقالوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أسْفَارِنا وظَلَمُوا أنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أحَاديثَ ومَزَّقْنَاهُم كلَّ ممُزَّقٍ إنَّ في ذلك لآياتٍ لكلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾.[سورة سبأ آيات:15-19].

وعلى هذا، "الكَفُور يُجازى و لا يُغْفَرُ لهُ؛ والمؤمِن، لايُنَاقَشُ الحِسَابَ"[2]، من نحو بَلقيس[*] وقد بُنِي على عرشها - ما تذكر كتب التراجم - "على أساطين حجارةٍ، وكلُّ أُسْطوانَةٍ منها فوْقَ الأَرْض ثَمانٌ وعِشرُون ذِرَاعاً، وغِلَظُ كلّ أسطُوانَةٍ لا يَحْتضِنُهُ أربعةُ

---

1) انظر المرجع نفسه: 303.

(*) الأكُل: الثّمر والجَنَى. انظر: مجاز القرآن: 2/ 146 وتفسير غريب القرآن: 356.

(*) الخَمْط: من العِضَاه، وهو كلُّ شَجَر ذي شَوك. وقال قتَادة: الخَمْطُ: الأرَاكُ؛ وبَريرتهُ: أُكُلُه.، والخَمْطُ: الحامِضُ وكلَ نَبْتٍ أخذ طَعْماً من مَرَارَة، وثَمَرُ قَسْوة الضَّبُع. انظر: تفسير غريب القرآن: 356، والقاموس المحيط: 2/ 372، مادة (خمط).

(*) الأثْلُ: شجرٌ ليس له شوك طويل مستقيم الخشب ووَرقُه هَدَبٌ (ما لم يكُن له عَيْرٌ، أي طرٌ ناتىءٌ. فمن النّبات ماليس بورقٍ إلاّ أنّه يقوم مقام الورق أو كلُّ ورَقٍ ليس له عَرْضٌ، الواحدة: هَدَبَةٌ وهُدَّابَةٌ جمع أهْدَابٍ وهُدَّابٍ طِوال دِقاقٌ، ومنه تصنعُ القِصاعُ والأقداح. وجعله الزّمخشري مرادفاً للسَّمَ، وهو إلى النباتات الشوكية أقرب. انظر: المخصص:11/ 187 وأساس البلاغة، ص 12، مادة (أثل)وتهذيب إصلاح المنطق:109 والقاموس المحيط: 1/ 144، مادة (الهُدْب).

(*) السِّدْر: شَجَرُ النَّبق الواحدة سِدْرَةٌ والجمع سَدْراتٌ وسِدِرَاتٌ وسِدَرَاتٌ وسِدَرٌ وسُدُرٌ، ومنه الشّاكي ولاشَوْك فيه. انظر: القاموس المحيط: 2/ 47، مادة (السِّدْر) والمخصص: 11/ 185.

2) تفسير غريب القرآن: 356.

(*) كانَ لَمولدها خبرٌ طريفٌ. فممّا ذكرته الرّواة أنّه تصوّر لأبيها في بعض قَنَصِه حَيّتَاتن سَوداء وبيضاء، فأمَرَ بقتْلِ السَّوداء منهما، وما ظَهَر له بعد ذلك من شيْخٍ وشابٍ من الجِنِّ، وأنّ الشيخ زوّجه بابنته، واشترط عليه شُرُوطاً= =لها، فعلقت منه بلقيسُ، ونقضَ تلك الشّروط المأخُوذة علية لها، فغابت عنه، في خبر ظريف، وهو موجود في كتاب أخبار التَّبابِعَة. انظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر:2/ 81.

نَفَرٍ"[1]. قال تعالى: ﴿**وَأُوتِيَتْ منْ كلّ شَىءٍ ولها عَرشٌ عَظيمٌ**﴾ [سورة النّمل آية:23] إلاَّ أنّها وقومها كانوا يعبُدُونَ الشَّمسَ من دون الله، فأرسل سليمان ـ عليه السّلام ـ بكتاب فألقاه رَسُولُه إليهم من حيث: ﴿**إِنَه مِنْ سُلَيْمَانَ وأنَّه بسم الله الرَّحمن الرَّحيم ألاَّ تَعْلُوا عَليَّ وأْتُوني مُسْلِمِينَ**﴾ [سورة النّمل آية:31]، فأذعَنَتْ وقَومَها لله ـ عزّ وجلَّ ـ وأسلَمَتْ له، وقد أَيْقَنَتْ أنَّ سليمانَ ـ عليه السَّلام ـ صاحب رسالة، وما آتاه الله ـ تعالى ـ خيْرٌ من قد أهدُوه إيَّاه استمالة لقلبه وجسّاً لنَبْضِه، فقد أمَرَ بإحضار عرشِها إلى مرآة عينه، فكان له ذلك قبْل أنْ يَرتدَّ إليه طَرْفُه من حيث تعرَّفت إليه، وقد نُكِّرَ لها فلَمْ تَمْلك والحال هذه إلاَّ أنْ تُعلِنَ إسْلامَها فقال الله ـ تعالى ـ على لسانها: ﴿**قالتْ ربِّ ظَلَمْتُ نَفْسي وأسْلَمْتُ معَ سُلَيْمَانَ للهَّ ربِّ العالمينَ**﴾ [سورة النّمل آية:44].

ثالثاً/ المشكل:

المطلب الأول- معنى المشكل:

الشين والكاف واللاّم معظمُ بابه المُماثلَة. نقول: هذا شَكل هذا، أي مثلُه. ومن هذا يقال: أمْرٌ مُشكلٌ، كما يُقالُ أمرٌ مُشْتَبِهٌ، أي هذا شَاكَل هذا، وهذا دَخَلَ في شِكْل هذا. ثمَّ يُحمَلُ على ذلك، فيقالُ: شَكَلْتُ الدّابَّة بشِكَلِه، وذلك أنّه يَجْمَعُ بين إحدى قوائمه وشِكْلٍ لها. والشُّكْلَةُ: وهي حُمْرَةٌ يُخالِطُها بياضٌ. وعَيْنٌ شَكلاء، إذا كانَ في بَيَاهَا حُمْرةٌ يَسيرَةٌ. ويُسَمّى الدَّمُ أشْكَلُ، للحُمْرة والبيَاض المُختلِيْن منه. وهو من باب إِشْكالِ الأمر،استعارةٌ، كالاشتباه من الشَّبَه وهو التباسُهُ، وأُمُورٌ أشْكالٌ مُلْتَبِسَةٌ. ومن هذا الباب: الأشْكَلُ، وهو السِّدْرُ الجَبَليُّ، الواحدة بهاءٍ. والمُشَاكلَةُ: المُوافَقَةُ كالتَّشَاكُل[2]،وتكون في الهيئة والصُّورة، والنِّدُّ في الجِنسيَّة ، والشِّبْهُ في الكَيْفِيَّة، لقوله تعالى: ﴿**وآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ**﴾ [سورة ص آية :58] ، أي: من ضَربه، أي مثلُه في الهيئة وتَعاطِي الفِعْل[3]؛وقوله عزّ وجلّ: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ على شَاكِلَتِهِ**﴾[سورة الإسراء آية :84] أي على ناحيته وخليقته

1) الروض المعطار في خبر الأقطار: 515.

2) معجم مقاييس اللغة: 3/ 204- 205، مادة (شكل)، والقاموس المحيط:3/ 312-313، مادة (الشكل).

3) مجاز القرآن: 2/ 185وتفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 475-476، مادة (شكل).

و طبيعته وعلى شِبْهِه[1]."وأصلُ التشابُه: أنْ يُشبه اللفظ في الظّاهر، والمعنيان مختلفان. قال الله جلّ وعزّ في وصف ثَمَر الجنَّة: ﴿**وَأُوتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً**﴾[سورة البقرة آية :25]،أي مُتَّفِقَ المَنَاظِرِ ، مُخْتَلَفَ الطُّعُوم. وقال: ﴿**تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[سورة البقرة آية :118]،يُشْبِهُ بَعْضُها بَعْضاً في الكُفْر والقَسْوَة. ومنه يُقال: اشْتَبَهَ عليَّ الأمْرُ، إذا أشبَهَ غَيْرَهُ فَلَمْ تَكَدْ تَفْرُقُ بينَهُما، وشَبَّهْتَ عليَّ: إذا لَبَّسْتَ الحقَّ بالبَطِلِ، ومنه قيلَ لأصْحَابِ المَخاريقِ أصحَابُ الشُّبَه، لأنَّهُم يُشَبِّهُونَ البَاطل بالحَقِّ. "ثمَّ يُقال لكلِّ ما غَمُضَ ودقَّ متشابِهٌ، وإنْ لَمْ تَقَع الحيرة فيه من جِهَة الشَّبَه بغيره، ألا تَرى أنَّهُ قد قيل للحُرُوف المُقَطَّعَة في أوائِل السُّوَر: مُتَشَابِهٌ، وليس الشَّكُّ فيها، والوُقُوف عندها لِمُشَاكَلَتِها غيرَها ، والْتِبَاسِها بها"[2].

والمشكلُ في الاصطلاح القرآني: ما أشْكَلَ، أي دَخَلَ في شَكْلِ غيره فأشْبَهَهُ وشَاكَلَهُ، فالتبس. "ثمَّ قد يُقالُ لِمَا غَمُضَ-وإنْ لَمْ يَكُن غُمُوضُه من هذه الجِهَة-مُشْكِلٌ"، وهو ما شَرحه ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن بقوله: " وقد بيَّنْتُ ما غَمُضَ من معناه لالتباسه بغيره، واسْتِتَارِ المعاني المختلفة تحت لفظه، وتفسير" المَشكل" الذي ادُّعِيَ على القُرآن فَسَادُ النَّظْم فيه"[3].

والحقيقة أنَّ اللفظ الغريب من المشكل الذي أراغ المفسّرون – ومنهم ابن قتيبة مثلاً- إلى توضيحه وتبيين دقيقه، وإنّما أفرد الغريب بكتاب، لئلا يطول كتاب المُشكِل، وليكون مقصوراً على معناه، خفيفاً على قرّائه[4].

المطلب الثاني- من صُوَر المشكل وبعض مصادره:

تجدر الإشارة هنا إلى أن الأسماء الثلاثة (غريب القرآن، ومُشكل القرآن ومجاز القرآن، ومعاني القرآن) مترادفة أو كالمترادفة في عرف المتقدمين، وقد وهم كثير من الباحثين المتأخرين، فقالوا : إن مجاز القرآن من كتب البلاغة لا من كتب التفسير، وهو خطأ

1) انظر: مجاز القرآن :1/ 389، وتفسير غريب القرآن: 260.

2) تأويل مشكل القرآن: 101-102.

3) المرجع نفسه: 102.

4) انظر: المرجع نفسه: 32، ومقدمة تحقيق تفسير غريب القرآن: (ج).

شائع[1]. "فقد يُشكلُ الكلامُ ويَغْمُضُ بالاختصار أو الإضْمار: قال ـ تعالى: ﴿**وأصبحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فارغاً**﴾ [سورة القصص آية :10] قال أبو عبيدة (ت210هـ) "مجازُه: فارِغاً منَ الحُزْنِ لِعِلْمِها أَنَّهُ لَمْ يَغْرَقْ. ومنه قولهم (دَمٌ فِرْغٌ، أي لا قَوَدَ فيه ولا دِيَّةَ فيه"[2] وهو عند ابن قتيبَة (ت 275هـ) "من أَعْجَب التفسير. كيف يكونُ فُؤَادُها منَ الحُزْن فَارِغاً في وَقْتِها ذاك، والله ـ سُبْحَانَهُ ـ يقولُ: ﴿**لَوْلا أَنْ رَبَطْنَا على قَلْبِها**﴾؟! [سورة القصص آية :10] وهل يُرْبَطُ إلاَّ على قَلْب الجَازِع والمَحْزُونِ؟! والعَرَبُ تقولُ للخائف والجَبَان (فُؤَادُهُ هَواءٌ)؛ لأَنَّه لا يَعِي عَزْماً ولا صَبْراً. قال الله: ﴿**وأَفْئِدَتُهُم هواءٌ**﴾ [سورة إبراهيم آية :43] وقد خالَفَهُ المُفَسِّرُونَ إلى الصَّواب، فقالوا أَصْبَحَ فَارِغاً مِنْ كلِّ شيءٍ إلاَّ مِنْ أَمْرِ مُوسَى؛ كأَنَّها لَمْ تَهْتَمَّ بشيءٍ-مِمَّا يَهْتَمُّ بِهِ الحَيُّ- إلاَّ منْ أَمْرِ وَلَدِها"[3].

ويُعَدُّ الفرّاء (ت207هـ) من بين المفسّرين الذين خالفُوا أبَا عبيدة إلى الصَّواب، حين قال في تفسير الآية السّابقة: "قد فَرَغَ (يعني قَلْبَ أمِّ موسى) لهَمِّهِ، فليْسَ يَخلط هَمَّ مُوسى شيءٌ. وقوله: ﴿**إنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ**﴾[سورة القصص آية :10] يعني باسم مُوسى أَنَّهُ ابنُها[4] وذلك أنَّ صَدْرَها ضَاقَ بقول آل فِرْعَونَ: هو ابنُ فِرْعَون، فكادَتْ تُبْدي به أي تُظهرُه. وفي قراءة عبد الله (ابن مسعود): (**إنْ كادَتْ لَتُشْعِرُ بِهِ**) وحدَّثَنا أبو العبَّاس قال حدَّثَنَا محمّد قال حدَّثنا الفَرَّاء قال: حدَّثَنِي ابنُ أَبِي يَحْيَى بِإسْنَادٍ لَهُ أنَّ فَضَالَة بن عُبَيْد الأنْصَاريّ مِنْ أصْحَابِ النبيّ ـ عليه السّلام قرأَ: (وَأَصْبَحَ فؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَزِعاً) من الفَزَع"[5].

أمّا الأخفش الأوسط (ت215هـ) فرأى في قوله: ﴿**فارِغاً إنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ**﴾ [سورة القصص آية :10]" فارِغاً منَ الوَحَى(*)؛ إذْ تَخَوَّفَتْ على مُوسى. إنْ كَادَتْ لَتُبْدي بالوَحَى،

---

1) انظر: مقدمة تحقيق: تفسير غريب القرآن: (ج).

2) مجاز القرآن: 2/ 95.

3) تفسير غريب القرآن: 328– 329.

4) وهو التأويل نفسه الذي ذهب إليه ابن قتيبة وهو نقله عن الفرّاء بأمانة. انظر: تأويل مشكل القرآن: 226.

5) معاني القرآن: 2/ 307.

(*) الوَحى: العَجَلاَة والإسْراعُ والصَّوت. انظر: القاموس المحيط:4/ 401، مادة (الوحي) ومعجم مقاييس اللغة: 6/ 93، مادة (وحى).

أيْ تظهِرُه"[1].

هذا، وتعدّ كتب غريب القرآن ومُشكِلِه مثالاً لمرحلة التأليف المستقل[2]، وهي كتب تعنى بجمع الألفاظ التي تبدو غريبة على القارئ في القرآن الكريم.

ويعزى أول كتاب في غريب القرآن إلى الصحابي عبد الله بن عباس (ت 68 هـ) رضي الله عنه[3] الذي عرف عنه أنه كان يسأل عن معاني مفردات القرآن الكريم، فيفسرها تفسيراً لغويا مستشهداً في شروحه تلك بأدلة من الشعر العربي القديم[4].

ثم تعاقبت كتب كثيرة في غريب القرآن لأبي سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري[5](ت141هـ)، وعليّ بن حمزة الكسائي[6] (ت 189هـ) والنّضر بن شُمَيل[7](ت203 هـ)، ومحمد بن المستنير المعروف بقطرب[8] (ت بعد206هـ)، وأبي عبيدة معمر بن المثنى[9] (ت 210 هـ)، وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ)[10].ولكن لم

---

1) معاني القرآن: 2/ 433.

2) الدراسات اللغوية عند العرب: 84 – 146.

3) المعجم العربي نشأته و تطوره: 39. غير أنّ أبا هلال العسكري (ت 358هـ) عدّ أبا عبيدة معمر بن المثنّى (ت210هـ) أوّل من صنّف في غريب القرآن، فقال: "صنّف كتاب (المجاز)، وأخذ ذلك من ابن عبّاس حين سأله نافع بن الأزرق (ت65هـ) عن أشياء من غريب القرآن ففسّرها له واستشهد عليها بأبيات من شعر العرب. وهو أوّل ما روي في ذلك، وهو خبرٌ معروفٌ". من كتاب الأوائل: 395.

4) الدراسات اللغوية عند العرب: 83 والمعجم العربي في لبنان:12. غير أن بعض الآراء تشكّك في نسبه الكتاب إليه، وتوحي أنه قد يكون من مرويات تلاميذه عنه. (انظر الدراسات اللغوية عند العرب، ص 147). ولعل ما أورده أبو حجر العسقلاني (ت 862 هـ) على تأخّره في كتاب الإصابة يقطع بصحة نسبته إليه حين قال: "وأولى ما يرجع إليه في ذلك، أي في تفسير غريب القرآن، ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الصحيحة الثابتة". الإصابة في تمييز الصحابة: 2/ 331.

5) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1/ 404، وحسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره ، 39–40.

6) الفهرست: 166.

7) المعجم العربي نشأته و تطوره: 40.

8) الفهرست: 166.

9) المرجع نفسه: 169، وطبقات النحو بين اللغويين: 176.

10) الفهرست: 169 .

يصل إلينا من تلك الفئة المتقدمة سوى كتاب مجاز القرآن(*) لأبي عبيدة[1](ت210هـ)، ومعاني القرآن للفراء[2] (ت207هـ)، ومعاني القرآن للأخفش الأوسط[3](ت215 هـ)، وتفسير غريب القرآن[4]تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت276هـ) وتفسير غريب القرآن لأبي عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السّجستاني[5](ت316هـ).

رابعاً/ النّجوم والكواكب:

المطلب الأول- بين النّجوم والكواكب:

جاءت كلمة النّجْم اسماً لسورة مكّية في القرآن الكريم. كما وردت فيه مفردة أربع مرّات وجمعاً تسع مرّات ، منها قوله تعالى: ﴿**والنَّجْمِ إذا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وما غَوَى وما يَنْطِقُ عنِ الهَوَى إنْ هُو إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النّجم آيات:1-4] وقوله: ﴿**فَلاَ أُقْسِمُ بمواقعِ النُّجُوم وإنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظيمٌ إنَّهُ لَقُرآنٌ كريمٌ في كتَابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إلاَّ المُطَهَّرُونَ**﴾ [سورة النّجم آيات: 75-79].

(*) ورد في اللّمع في أصول الفقه تحت عنوان" المجاز في القرآن"وأنّه من تصنيف أبي عبيدة. انظر: اللّمع في أصول الفقه: 8.

1) طبع الكتاب بتحقيق محمد فؤاد سزكين، بنشر الخانجي بمصر، 1954 م، 1962 م، في جزأين؛ ثم أعيد طبعة ثانية عن مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م، في جزأين كذلك.

2) طبع الكتاب الطبعة الأولى عن عالم الكتب ببيروت سنة 1955م، ثم في طبعة ثانية بتحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، سنة 1980 في ثلاثة أجزاء.

3) طبع الكتاب بتحقيق فايز فارس طبع الكتاب بتحقيق فايز فارس في طبعة أولى، ثمّ ثانية عن داري البشير والأمل، سنة1400هـ-1979هـ و1401هـ - 1981م ، في جزأين؛ ثم بالكويت في طبعة ثالثة، سنة 1981م في مجلدين.

4) طبع الكتاب بتحقيق السيد أحمد صقر تحت عنوان تفسير غريب القرآن، عن دار الكتب العلمية سنة 1398هـ. وهو في حقيقة أمره تتمة لكتاب تأويل مشكل القرآن؛ لأن اللفظ الغريب من المشكل الذي أراغ ابن قتيبة إلى توضيحه وتبيين دقيقه، وإنّما أفرد الغريب بكتاب، لئلا يطول كتاب المشكل، انظر: تأويل مشكل القرآن، ص 32ومقدمة تحقيق تفسير غريب القرآن، ص (ج). وتمّ طبع كتاب تأويل مشكل القرآن بعناية وشرح السيد أحمد صقر في طبعة ثالثة، عن دار المكتبة العلمية، بيروت سنة 1401 هـ- 1981 م.

5) منه مخطوطة بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة في 188صفحة تمّت كتابتها عام 1040هـ.انظر: معاجم المعاجم:10. على أنّ محمد عبد القادر محقق المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه) أحال عليه بالجزء والصفحة وباسم "غريب القرآن". (انظر: مقدمة تحقيقه، ص9 هامش7) بما يوحي بأنّ الكتاب طبع إن لم يكن قد حقّق.

على أنَّ أصْلَ النَّجْم الكوكبُ الطَّالعُ، وجمعُه أنْجُم وأنْجَامٌ ونُجُومٌ ونُجُمٌ: طَلَعَ نُجُوماً ونَجْماً، فصار النَّجْمُ مرَّةً اسماً، ومرَّةً مصدراً[1]. يقول ابن الأثير (606هـ): "النَّجْمُ في الأصل اسمٌ لكلِّ واحد من كواكب السَّماء، وجمعهُ : نُجوم ، وهو بالثُّرَيَّا أَخَصُّ ، جعلوهُ عَلَماً لها، فإذا أُطْلِقَ فإنَّما يُرادُ به هي"[2]. والعرب تعظّم الثّريا، ويكثر ذكرها في شعرهم وأسجاعهم لأنّها عندهم من نجوم الأنواء الّتي لا تُخْلَف، وإذا طلعت في الشّتاء اشتدّ البرد عند طلوعها فقال شاعر في طلوعها في الشّتاء:

طابَ شُرْبُ الرَّاحِ لمَّا   طَلَعَ النَّجُم عِشَاءُ

و ابتغى الرّاعي لمِشْتَا   هُ منَ القَرِّ كِسَــاءُ

و قال آخر عن طلوعها في الصّيف:

طَلَعَ النَّجْمُ غُدَيَّهْ   و ابْتَغَى الرَّاعِي شُكَيَّهْ[3]

ومن أسجاع العرب في طلوع هذه النّجوم، قال فقيه العرب: إذا طلع النّجمُ(*) فالحرّ في حَدَمٍ (*)، والعُشْبُ في حَطَمٍ والعَانَاتُ(*) في كَدْمٍ(*). (وقيل): إذا طَلَعَ النجم اتُّقِىَ اللّحْم وخِيفَ السُّقْم وجَرَى السَّرابُ على الأُكمُ(*). (وقيل): إذا طلَع النجمُ غُدَيَّة

1) انظر: القاموس المحيط: 4/ 181، مادة (النجم).

2) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: 5/ 24.

3) انظر: سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: 303- 304.

(*) يُرادُ بالنَّجم الثُّريّا. انظر: الأزمنة والأمكنة: 2/ 180، وسرور النفس بمدارك الحواس الخمس: 303- 304.

(*)حدم: احتَدَمَ الحرّ، واحتدم النهار: اشتدّ حرّه، وخرجت في نهار من القيظ مُحْتدم، وسمعت حَدمة النَّار، وهي صَوْتُ التِهابِها. انظر: أساس البلاغة: 117، مادة (حدم)، والصحاح في اللغة والعلوم: 1/ 244، مادة (حدم) والمعجم الوسيط: 1/ 162، مادة (حدم).

(*) العاناتُ: جمع عانَة، وهي الأَتَانُ والقَطيعُ من حُمُر الوَحْش. كما تُطلق على شعر الرَّكَب وكواكب بيضٌ من السّعود. انظر: القاموس المحيط:4/ 252-253، مادة (العون).

(*) يقال كَدَم، إذا عضَّ بأدنى فيه،كما يكدِمُ الحمار. ويقال أيضاً إنَّ الكدَمَة: الحَرَكة. ينظر: معجم مقاييس اللغة: 5/ 165، مادة (كدم).

(*) الأَكُم أو أكمَاتُ: جمع أكَمَة، وهي التلُّ القُفُّ من حجارَة واحدة أو دون الجبال أو الموضع يكونُ أشدَّ ارتفاعاً من غيره. وقيل هو أشرافٌ في الأرض كالرَّوابي. انظر: لسان العرب:12/ 21 ،مادة (أكم) والقاموس المحيط: 4/ 76، مادة (الأكَمَة).

ابْتَغَى الراعِي شُكَيَّة،(وقيل): إذا طلع النجمُ غُديًّا ابتغى الراعِي سُقَيًّا. (وقيل)إذا طلع النجمُ عِشاءً ابتغَى الراعِي كِساءً. (وقيل): إذا أمْسَى النجمُ بقَبَل فشَهْرُ فتىً وشهرُ حَمَل وإذا أمْسَى النجمُ بِدَبَر فشهر نَتاج وشهر مَطَر وإذا أمْسَتِ الثُّرَيا قمَّةَ رأس فليلةُ فتىً وليلةُ فاسٍ(*). (وممَّا يُقال): حُفِظَ من كلام لُقْمانَ بنِ عادٍ إذا أمْستِ الثُّريا قِمَّ رأس ففي الدِّثار فاخْنِس(*) وعُظْماها فاحْدِسْ(*) وأنهِسْ (*) بَنِيكَ وانْهَسْ وإن سُئِلْتَ فاعْبِس(1).

أمّا الكواكبُ ، فقد وردت في القرآن الكريم خمس مرَّات. ثلاث مرّاتٍ بصيغة الإفراد ومرَّتيْن بصيغة الجمع. قال تعالى: ﴿**الزُّجَاجَةُ كأنَّها كَوكَبٌ دُريٌّ يُوقَدُ منْ شَجَرَةٍ مباركةٍ لا شَرْقيةٍ ولا غَرْبيةٍ**﴾ [سورة النّور آية:35] ، وقوله: ﴿**إنَّا زَيَنَّا السَّمَاءَ بِزِينَةِ الكَوَاكِبِ**﴾ [سورة الصّافّات آية: 6]

ولئن دلَّ الكوكب (ومنه الكواكب) في أصل الوضع على بَريق الحديد الكَتيبة أوالحَصَى وتوقّدها في الضُّحى، ومُعْظَمُ الشيء، وتَجَمُّع خَلْقه(2) فإنه من حيث الاصطلاح يعني: النَّجمُ الثابتُ، وهو في علم الفلك: جُرْمٌ سَماويٌّ يَدُورُ حول الشّمس ويستضيءُ بضَوئها. وأشهرُ الكواكب مرتّبَةً من قِبَل قُربِها من الشَّمس: عُطارِد، والزُّهرة، والأرض، والمَرّيخ، والمُشتَرى، وزُحَل، ويُورانس، ونبتُون، وبلُوتُن(3).

(*) قال قطرب: "يقول: ليلَةُ احتطابٍ". الأزمنة وتلبية الجاهلية: 29.

(*)خنس: انقبض وتأخّر، و الخُنُوس: الانقباض وأخْنَسَهُ: إذا خلّفه ومضى عنه. انظر: لسان العرب: 6/ 71، والصحاح في اللغة والعلوم: 3/ 925، مادة (خنس).

(*) أحْدِسْ: من الحَدْس: وهو الظنُّ والتَّخْمينُ والتَّوَهُّمُ في معاني الكلام والأمُور والقَصْدُ والوَطْءُ والغَلَبَةُ في الصِّراع والسُّرعة في السَّيْر والمُضِيّ على طريقة مُستَمرَّ. يُقالُ: حَدَسَ يَحْدِسُ ويَحْدُسُ. انظر: القاموس المحيط: 2/ 213، مادة (الحدس).

(*)أَنْهِسْ بَنِيك: أي: أطْعِمْ بَنِيك لحماً أو أَقْلِلْ من ذلك. يُقالُ: نَهَس اللَّحْمَ: أخَذَهُ بمقدَّم فَمِه، وأرضٌ كثيرةُ المَنَاهِس والمَعَالق، أي المآكِلِ. والمَنْهُوسُ: القَليلُ اللَّحْم. انظر: أساس البلاغة: 660، ومعجم مقاييس اللغة: 5/ 363، مادة (نهس)، والقاموس المحيط: 2/ 266، مادة (نهس).

1) المخصص: 9/ 15، وانظر: الأزمنة والأمكنة: 2/ 180، والأزمنة وتلبية الجاهلية: 25، 29.

2) انظر: القاموس المحيط: 1/ 129، مادة (الكوكب) ومعجم مقاييس اللغة: 5/ 124، مادة (كب).

3) المعجم الوسيط: 1/ 793، مادة (كوكب).

ولئن وقع النّجم على واحد وعلى جماعة إلاّ أنَّ الكوكب لا يقعُ إلاّ على واحد[1].

المطلب الثاني: القول في الأنواء[*] من الحظر والإباحة في الشّرع:

روي عن الرّسولﷺأنّه قال: (**إنّ الله عزّ وجلّ يقول ما أنعمت على عبادي من نعمة إلاّ أصبحت طائفة منهم بها كافرين يقولون مُطِرْنا بنَوْء كذا وكذا، فأمّا من آمنَ بي وحمدَني على سُقْيَايَ، فذلك الّذي آمنَ بي وكفرَ بالكوكبِ**)[2].

وروي عنهﷺأنّه قال: (**لو أنّ اللهَ سبحانهُ وتعالى حَبَسَ المَطَرَ عن النّاسِ سَبْعَ سنينَ ثمّ أرسلَهُ أصبحتْ طائفةٌ بِهِ كافرينَ يقولونَ مُطِرْنا بنَوْءِ المِجْدَح**[*][3].

قال: هذا كما قال الصّادق الأمين ـ عليه أفضل الصّلاة والتّسليم، وذلك أنّ العرب يقولون: مُطِرْنا بنوء كذا وكذا، أي أنّ المطر كان من أجل أنّ الكوكب ناء، وبذلك جاءت

---

1) المخصص: 9/ 9.

(*) الأنواء: الأنوَاءُ: جمع نَوْء: وهو النّجم إذا مال للغروب أو للمغيب، ويجمع على أنواء ونوآن أوهو سقوط النجم من المنازل (أي منازل القمر) في المغرب مع الفجر، وطلوع رَقيبِه، وهو نجم آخر يقابله من ساعته في المشرق. الأنواء ثمانية وعشرون نجماً، واحدها نَوْء، وقد ناء الطّالع بالمشرق ينوءُ نوءاً أي: نهض وطلع، وذلك النّهوض هو النّوء، فسمي النّجم به. وسقوط كلِّ نَجْمٍ منها ثلاثة عشر يوماً، وهكذا كلّ نجم منها إلى انقضاء السّنة ما خلا الجَبْهة فإن لها أربعة عشر يوماً. وكانت العرب تضيف المَطَر، والرّياح، والحرّ والبرد إلى السّاقط منها، فينسبون ذلك إليه، وإذا مضَت مدَّةُ النَّوْء ولم يكنْ فيها مَطرٌ قالوا: خَوَى نَجمُ كذا وأخوى، أي: أَمْحَلَ. وكان ابن الأعرابي (ت231هـ) يقول: لا يكون نوء حتى يكون معه مطر وإلاّ فلا نَوْء. ولا تسنييءُ العرب بالنّجوم كلّها، و إنّما يذكر بالأنواء بعضها، وهي معروفة في أشعارهم، وكلامهم. انظر: الأنواء لابن قتيبة: 6-7، وسرور النفس بمدارك الحواس الخمس:303- 304والقاموس المحيط:1/ 32 مادة(ناء)،وتاج العروس:1/ 472 مادة(ناء)،والصّحاح في اللّغة والعلوم: 2/ 618، مادة (نوأ) والمعجم الوسيط: 2/ 960 ، مادّة (ناء)، ومفاتيح العلوم: 123، والمخصص: 9/ 9.

2) انظر: سنن النسائي: 3/ 164-165 (باب كراهية الاستمطار بالكوكب)، وصحيح البخاري:1/ 183 (باب لايدري متى يجيء المطر إلاّ الله).

(*) المِجْدَح: نجم من النجوم يقال له الدَّبَران؛ لأنه يطلع آخراً، ويسمّى حادي النجوم، وهو عند العرب من الأنواء الدّالة على المطر. ومجاديح السماء: أنواؤها. انظر: الصحاح في اللغة والعلوم: 1/ 173، مادة (جدح)، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 1/ 242، مادة (جدح) والغريب المصنف: 1/ 573.

3) انظر: سنن النسائي: 3/ 165(باب كراهية الاستمطار بالكوكب)، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 1/ 242، مادة (مطر).

أشعارهم، وكلامهم في الأنواء، وعنه جاء النّهي في الحديث، وأمّا إذا كان قولهم مُطِرْنا بنوء كذا، أيْ مُطِرْنا في نوئه على شبيه ما يقولون مُطِرْنا في غرّة اليوم، ومُطِرْنا في اللّيالي الأربعينيّة، لم يكن في ذلك شيء يكره؛ لأنّ المعنى حينئذٍ يكون لتحديد الوقت، كأنّه يقول : مُطِرْنا حين غابت الثّريّا، وعند العرب تسمّى الثّريّا "النّجم" اسماً علماً لها مختصّاً بها دون النّجوم. و في التّنزيل العزيز: ﴿**والنَّجْم إذَا هَوَى**﴾ [سورة النّجم آية:1] فُسِّر بأنّه قسم، بحيث أقسم الله ـ تعالى ـ بالثّريا بمعنى والثّريا إذا سقطت؛ والنَّجْمُ: النُّجُومُ، ذهب إلى لفظ الواحد وهو في معنى الجميع[1]. "وقيل أراد به الكَوكب، وإنّما خصَّ الهُوِيَ دونَ الطُّلُوع، فإنَّ لفظة النَّجْم تدلُّ على طُلُوعه... وقيل: أراد بذلك القُرآن المنجَّم المُنَزَّل قَدْراً فقَدْراً. ويعني بقوله: هوَى نُزُولَهُ. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿**فَلاَ أُقْسِمُ بمواقعِ النُّجُومِ**﴾ [سورة النّجم آية: 75] فقد فُسِّر على الوَجْهَيْن. وقوله: ﴿**والنَّجمُ والشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**﴾ [سورة الرّحمن آية: 5]، فالنَّجْمُ: العُشْبُ والبَقْلُ[2] أو ما لاسَاقَ لهُ من النَّبات[3]. وقيل: أرادَ الكَوَاكِب[4].

وقال الزّجاج (ت311هـ): فمن قال مُطِرْنا بنوء كذا وأراد الوقت، ولم يقصد إلى فعل النّجم فذلك -والله أعلم- جائز كما جاء عن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنّه استسقى بالمصلّى ثم نادى العبّاس: كَمْ بقي من نوء الثّريا؟ فقال: إنّ العلماء بها يزعمون أنّها تعترض في الأفق سبعاً بعد وقوعها، فوَ الله ما مضت تلك السّبع حتى غيث النّاس، فإنّما أراد عمر: كَمْ بقي من الوقت الّذي جرت به العادة أنّه إذا تّم أتى الله بالمطر؟ قال ابن الأثير: أمّا من جعل المطر من فِعْل الله ـ تعالى ـ وأراد بقوله: مُطِرْنا بنوء كذا أي في وقت كذا و هو هذا النّوء الفُلانيّ، فإنّ ذلك جائز، أي أنّ الله ـ تعالى ـ قد أجرى العادة أن يأتي بالمطر في هذه الأوقات[5].

1) انظر: مجاز القرآن: 2/ 235، وتاج العروس: 1/ 474، مادة (ناء)، والمعجم الوسيط: 2/ 961، مادة (ناء).
2) انظر: تفسير غريب القرآن: 436، ومجاز القرآن: 2/ 242.
3) انظر: معجم مقاييس اللغة: 5/ 397، مادة (نجم).
4) تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 836، مادة (نجم).
5) انظر: تاج العروس: 1/ 474، مادة (ناء)، والمعجم الوسيط: 2/ 961، مادة (ناء).

وقد بيَّنَ الجاحظ (ت255هـ) حاجة العرب إلى الآثارَ في الرَّمل، وعَرَفوا الأنْواء ونجومَ الاهتداء"[1] والكواكب الثابتة، ومواقع طلوعها وغروبها؛ تلبيةً وتأليفاً وأجاد في بَيَانِها، فقال: "لأنَّ كلَّ من كانَ بالصَّحَاصِيح (*) والأمَالِيسِ، (*) حيث لاَ أَمَارَةَ ولاَ هاديَ، مع حَاجَتِه إلى بُعْدِ الشُّقَّة (*) مُضْطَرٌّ إلى التِماسِ ما يُنْجيه ويُؤديه، ولحاجَتِه إلى الغَيْث، وفِرارِه الجَدْب، وضَنِّه بالحياة، اضطرَّتْه الحاجَةُ إلى تعرُّف شَأْنِ الغَيْث؛ ولأَنَّه في كلِّ حالٍ يَرى السَّماءَ، وما يجري فيها من كَوكَبٍ، ويرى التَّعاقُبَ بينها، والنُّجُومَ الثَّوابِتَ فيها، وما يسيرُ منها فَارِداً،(*) وما يكونُ منها رَاجِعاً ومُسْتَقِيماً"[2] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَعَلامَاتٍ وَبالنَّجمُ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾ [سورة النّحل آية: 16].

---

1) الحيوان 6/ 30.

(*)الصَّحْصَح والصَّحْصاحُ والصَّحْصَحَانُ: ما استوى من الأرْض. انظر: القاموس المحيط: 1/ 241، مادة (الصّحّ)، ومعجم مقاييس اللغة: 3/ 281، مادة (صح).

(*) الأماليس: جمع إمْلِيس، وهي الفَلاةُ التي لا نَبَاتَ فيها . انظر: القاموس المحيط: 2/ 262، مادة (الملس).

(*) الشُّقَّة: بالضَّم والكَسر: السَّفَرُ البعيد، والنّاحية يقصدها المسافر. المرجع نفسه: 3/ 258، مادة (شقه).

(*)الفَارِدُ: المنفَردُ. انظر: معجم مقاييس اللغة:4/ 500،مادة(فرد)والقاموس المحيط،1/ 334: مادة (الفرد).

2) الحيوان: 6/ 30.

الخاتمة

أفضى بنا البحث والتنقير في كتاب الله، وتتبع تفسيره والرجوع ببعض ألفاظه إلى معاجم العربية في الوقوف على مضمون المفردة القرآنية أو المصطلح القرآني إلى جملة من النتائج التالية نجملها فيما يلي:

- إنّ البحث في دلالات الألفاظ في القرآن الكريم على جانب كبير من الأهمية، وتتوقّف تلك المزيّة على تحديد معاني تلك الألفاظ من تضمّها لأحكام شرعية أو عبر احترازية.
- لئن كانت الكلمة أصغر وحدة دالة، وهي التي تتكوّن منها الوحدات الأخرى نحو العبارة والجملة، إلاّ أنّها تتمتّع بقوّة خفية تؤثّر في النفوس، وتعدّل من سلوكياتها بسبب ما ارتبطت به من دلالات إسلامية، وما اكتسبته من مصداقية اجتماعية أو حضارية عمرانية.
- إنّ المفردة القرآنية فريدة في مضمونها، وموضوعه يتعلّق بغرض السورة الشرعي، ومهما أوتي الدّرس المعجمي من قدرة على استنطاق دلالاتها المركزية وظلالها الهامشية، فإنّه ليس في غنىً عمّا تجود به سياقات ورودها في القرآن الكريم، وبذلك يظل السياق القرآني أهمّ العوامل في فهم دلالات الألفاظ في فهم غريب القرآن ومجازه، في حال الإفراد أو التضامّ؛ فالمفسرون الأوائل عوّلوا على ذلك كثيرا في الوقوف على مضامين الآيات، وأدركوا أهمية ذلك في تحديد المعنى وتوجيه الدلالات.
- إنّ أسرار القرآن لا تنتهي، وعجائبه لا تنقضي ولا تبلى سوره وآياته على كثرة الردّ، ولا تتوقّف فيه اجتهادات العلماء ،ولا تدبّرات فقهاء العربية بمفرداته، والذي نهيب بالمتدبّرين لآي الذكر الحكيم والمتضلعين من تفسيره والقائمين على لغة الضّاد أن يداوموا التنقير على فرائده ومصطلحاته مستعينين بـ"علم أسباب النُّزول" أو ما اصطلح عليه في حاضر لغة العرب بـ"سياق الحال" وما تجود به المعاجم اللغوية وكتب التراجم والسَير.

المصادر والمراجع

المصحف الشريف.

- الأزمنة والأمكنة، أبو علي حمد بن محمد المرزوقي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- الأزمنة وتلبية الجاهلية، عليّ محمّد بن المستنير قطرب، تحقيق حاتم صالح الضّامن، مؤسّسة الرّسالة ، بيروت، ط2 ، 1405هـ-1985م.
- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ - 1979م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين العسقلاني، مطبعة السعادة، والقاهرة سنة 1328 هـ.
- الأنواء ، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، طبعة حيدر آباد الدكن، الهند،1375هـ-1965م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد مرتضى الحسينيّ الزبيدي، تحقيق عبد الستّار أحمد فراج ، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ-1965م.
- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3 ، 1401 هـ -1981م.
- تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398هـ.
- تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم- مجمع البيان الحديث- سميح عاطف الزّين، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت، لبنان، ط2، 1404هـ-1984م.
- تهذيب إصلاح المنطق، أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1 ، 1403هـ-1982م.
- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، علي محمد الضبّاع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، دار صادر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1345هـ.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1388هـ-1969م.
- خزانة الأدب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي

للطباعة والنشر، القاهرة، 1387هـ-1967م.
- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث لمحمد حسين آل ياسين، مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1980م.
- درّة الغواص في أوهام الخواص، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد الحريري، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1299هـ.
- الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، ط 2، 1980م.
- سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، أبو العبّاس أحمد بن يوسف التّيفاشي، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات و النّشر، بيروت، ط1 ،1400هـ-1980م.
- سنن النسائي، أبو عبد الله عبد الرحمن بن شعيب النسائي، بشرح الحافظ جلال اليد السيوطي وحاشية الإمام السّندي، دار الجيل، بيروت.
- الصحاح في اللغة والعلوم، الجوهري، تقديم عبد الله العلايلي، إعداد نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربيّة بيروت.
- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، بحاشية أبي الحسن نور الدين محمد عبد الهادي السّندي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، القاهرة.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة فن الطباعة، مصر.
- الغريب المصنف، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، ط1، 1426هـ- 2005م.
- الفهرست، محمد بن إسحاق بن النديم ، تحقيق مصطفى الشويمي الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1406هـ-1985م.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة فن الطباعة، مصر.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور، ط3، دار صادر، بيروت ، لبنان ، 1414هـ-1994م.
- مجاز القرآن ، أبو عبيدة معمر بن المثنّى، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بمصر.
- اللّمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي الشّافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ- 1985م.
- المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه)، أبو العميثل عبد الله بن خليد الأعرابي، تحقيق محمد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،ط1، 1408هـ-1988م.

- مجمع الأمثال، أبو الفضل النيسابوري الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات دار النصر، دمشق، بيروت.
- المخصص، أبو الحسن علي بن سيده، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1317هـ-1321هـ.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان،ط1، 1402هـ-1982م.
- معاني القرآن ، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط، تحقيق فايز فارس، دار البشير ودارالأمل،ط2 ،1400هـ-1401هـ/ 1979م-1981م.
- معاني القرآن ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، تحقيق محمد علي النجار و أحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، 1980م.
- المعجم العربي في لبنان، من مطلع القرن التاسع عشر حتى عام1950م(دراسة-وتحليل-ونقد)لحكمت كشلي، دار ابن خلدون، ط1، 1982م.
المعجم العربي نشأته و تطوره، حسين نصار، دار مصر للطباعة.
- معجم المعاجم، أحمد الشرقاوي إقبال ،دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان،ط1، 1407 هـ-1987م.
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، 1979م.
- من كتاب الأوائل، أبو هلال العسكري، اختار النصوص وقدّم لها وعلّق عليها محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1984م.
- المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم مصطفى، و حامد عبد القادر، وأحمد حسن الزيّات و محمّد علي النّجّار، دار الدعوة، ط2.
مفاتيح العلوم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2،
- النّهاية في غريب الحديث و الأثر، أبو السّعادات مجد الدّين المبارك بن محمّد الجزري بن الأثير، تحقيق محمود محمّد الطّناحي، وطاهر أحمد الزّاوي، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1383هـ-1963م.

من قضايا النص الجاهلي والسياق
(دراسة وتحليل)

أ.د. بتول حمدي البستّاني*

النص والسياق لغةً واصطلاحاً:

جاء النصُّ من الجذر الثلاثي (نَصَصَ) بمعنى الرفع والظهور والترابط والتجمع والثبات والاستقصاء، فنصَّ الناقة، رفعها في السير، ونصّ المتاع نصّا، جعل بعضه على بعض. وَوُضِع على المنصّة، أي على غاية الشهرة والوضوح، والنصّ والنّصيص، السير الشديد والحثّ. ونصُّ الشيء، أقصاه وغايته ومنتهاه. والنصّ، التوقيف والتعيين على شيء ما. ونصّ الشيءَ، حرّكهُ. وانتصّ الشيءُ إذا استوى واستقام. والنصنصةُ، إثبات البعير ركبتيه في الأرض[1].

أما تعريف النص اصطلاحاً فقد اختلف الدارسون والنقاد في تحديده، كلٌّ حسب منطلقه الثقافي والحضاري والاجتماعي، فضلاً عن تطور الفلسفات وعلوم اللسان. وترتبط أهميته في منظومة المجتمع بالجانب العقلي فيها، فهو حامل العلم ومصدر التجربة، وتتلخص فيه الحقيقة التي تقوم عليها المعارف كلها، فهو كائن ضامن لاستمرارها بالحفاظ عليها[2].

• كلية التربية –جامعة الموصل/ العراق.

1) ينظر: لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: مادة (نصص).

2) ينظر: نسيج النص – بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً –، الأزهر الزنّاد: 13. وفي قضايا النص الشعري العربي الحديث – مقاربات نظرية وتحليلية –، د. خالد الغريبي: 35.

والنص نظام إيحائي كما يرى (ديكرو) و (تودوروف)[1]، و«نسيج الكلمات المنضوية في الأثر»[2]، ومدونة حدث كلامي يقع في زمان ومكان معينين، تواصلي، تفاعلي، له بداية ونهاية، ويتولد من أحداث مختلفة، ولا ينبثق من عدم[3]، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقارئ الذي يعمل على فك رموزه.

أما السياق فجاء من الفعل الثلاثي (سوق)، بمعنى التتابع، فنقول: تساوقت الإبل تساوقاً وانساقتْ إذا تتابعت، والمساوقة، المتابعة، وكأن بعضها يسوق بعضا. وسميت السّوق سوقاً لأنّ المبيعات تساق نحوها. ويقال لمن ولدت ثلاثة بنين على ساق واحدة أي ثلاثة أولاد ساقا على ساق، أي واحد في اثر واحد[4]. فالتتابع بين الأشياء هو التّساوق، ولا يكون متتابعاً إلا إذا كان له غاية لابدّ من الوصول إليها، فلا تساق الإبل إلا لغاية، وكذلك سَوْق المبيعات إلى السوّق. فالسّياق في اللغة يدل على تتابع وانتظام في الحركة من دون انقطاع أو انفصال للتوصل إلى غاية محددة[5].

وللمعنى اللّغوي اثر كبير في تعريف المصطلح، فالسّياق اصطلاحاً يتمثل بعلاقة الألفاظ مع بعضها، فضلاً عن الجمل والتراكيب المختلفة، وعلاقة ذلك كله بالظروف الخارجية. يعد (فيرث) مؤسس نظرية السياق التي عُنيت بدراسة السياق الخارجي الذي يُعد من أهم إسهاماته في نظريته السياقية، والذي يشمل فضلاً عن السياقات اللغوية، السياق الثقافي، وأقوال المتخاطبين، وغير المتخاطبين، وأفعالهم، وكل الأشياء المتعلقة تعلقاً وثيقاً بالقولة المستعملة، وتأثير الحدث اللغوي[6]. وهو يرى أيضاً أن الإنسان في كل زمان ومكان يحمل معه ثقافته والكثير من واقعه الاجتماعي[7].

---

1) في قضايا النص الشعري العربي الحديث: 36 وهامشها.

2) المصدر نفسه: 44 وهامشها.

3) ينظر: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، د. محمد مفتاح: 120 وهامشها، ومدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزنياك: 53.

4) ينظر: لسان العرب: مادة (سوق).

5) ينظر: نظرية السياق القرآني، دراسة تأصيلية دلالية نقدية: 14.

6) ينظر: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، د. محمد محمد يونس علي: 31 وهامشها.

7) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة العربية، محمد محمد يونس علي: 120.

وقد اقترح (بالمر) تقسيمات أربعة للسياق تتمثل بالسياق اللغوي الذي يتضح من خلال وجود الكلمة داخل نظام الجملة وتجاورها مع الكلمات الأخرى، مما يكسبها معنى محدداً. وهذا النوع من السياق يوضح كثيراً من العلاقات الدلالية عندما يستخدم مقياساً لبيان الترادف او الاشتراك او العموم او الخصوص. ويتمثل السياق الآخر بالسياق العاطفي الذي يرتبط بدرجة الانفعال التي تصاحب الأداء الفعلي للكلام وما يقتضيه من تأكيد أو مبالغة أو اعتدال. أما سياق الموقف فيتمثل بالإطار الخارجي المحيط بالإنتاج الفعلي للكلام في المجتمع اللغوي.

ويحدد السياق الثقافي الدلالة المقصودة لكلمات معينة في مستوى لغوي محدد كلفظة (الصرف) التي تحمل مفهومين مختلفين عند كل من دارسي العربية ودارسي هندسة الري[1].

وللسياق عناصر تتمحور فيما يأتي:

1- العنصر الذاتي الذي يتمظهر في معتقدات المرسل ومقاصده واهتماماته ورغباته التي تدخل جميعاً بوصفها عناصر ذاتية لتحديد السياق.

2- العنصر الموضوعي، ويتمثل بالوقائع الخارجية المتكونة من الظروف الزمانية والمكانية.

3- العنصر الذواتي، ويتمثل بالمعرفة المشتركة بين ذوات المتخاطبين[2].

فالنص الأدبي نص إيحائي إذ تتعدد مرجعياته، وفي الوقت نفسه تتعدد معانيه وقراءاته. وان هذا النص قد يتفاعل مع نص آخر ويشكل مرجعاً له كما في توظيف الأساطير والتراث. وهناك علاقة ديناميكية بين نظام النص الأدبي ونظام التشكيلة الاجتماعية إذ إن الاجتماعي قد يوجد في الأدبي، وإن الأدبي قد ينتج في الاجتماعي، وإن هذا التفاعل الحيوي يساعد على تكوين الرؤية الفنية فضلاً عن إنتاج البنيات الدالة[3]. وتؤكد كريستيفا وجود علاقة جدلية بين النص الأدبي وباقي الأنظمة الأخرى غير

1) اللسانيات العامة اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، د. نعمان بوقرة: 123-124.

2) استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري: 44-45 وهامشها.

3) المرجعية الاجتماعية في تكوين الخطاب الأدبي، محمد خرماش: 91، 100.

اللسانية، وإن العمل الفني لا يضبط إلا في إطار النص الكبير الذي يتمثل بالثقافة والايدولوجيا والمجتمع والتاريخ[1].

السياق والنص الجاهلي:

لا نستطيع أن نتعامل مع الشعر الجاهلي بوصفه نصاً مغلقاً، لا علاقة له بما هو خارج النص كما نادى بارت في مقولته (موت المؤلف)، فقد تغلغل هذا الشعر في صميم حياة العرب وعزز قيمهم الأخلاقية وتغنى بها، وذم كل من يمسّ هذه القيم، حتى إنه رفع من شأن الكثير من الأشخاص وحطّ من غيرهم من الذين لم يتوافقوا معه او مع رغباته وتطلعات المجتمع في ذلك الوقت. وغدا فضلاً عن ذلك عاملاً مهماً في دعم العلاقات التواصلية بين الناس والتأثير فيهم إذ سمي (ديوان العرب)، وهذه التسمية: قائمة «على نشاط تأصيلي لنظام الأدب مما يهيئه للخدمة. وتجذير له في الفضاء الثقافي الاجتماعي، تثبيتاً له، ليكون قاعدة مرجعية في المستوى المعرفي والعملي في آن»[2].

فممن رفعهم الشعر (المحلَّق)، الذي كان فقيراً وأباً لبنات، ضَيّف الأعشى حينما قدم مكة، فمدحه في سوق عكاظ، بقصيدته التي ذكر فيها كرمه وجوده[3]:

لعمري لقد لاحتْ عيونٌ كثيرةٌ … إلى ضوءِ نارٍ في يَفاعٍ تحَرّقُ
تُشَبُّ لمقرورينِ يصطليانها … وباتَ على النارِ النّدى والمحلّقُ
رضيعي لِبانٍ ثديَ أمّ تحالفا … بأسحم داجٍ عوضُ لا نتفرقُ
يداكَ يدا صِدقٍ فكفٌ مفيدةٌ … وأخرى إذا ما ضُنّ بالزادِ تُنفِقُ
ترى الجود يجري ظاهراً فوقَ … كما زانَ متنَ الهنـدُوانيِّ رونَقُ

وما انتهى منها إلا والناس يهنئون المحلّق، ويتسابق الأشراف إلى خطبة بناته ؛ لشهرة شعر الأعشى بين الناس[4] أولا، ولتعبير الأعشى بصدق عن ذائقة الناس وقيمهم العالية،

1) المصدر نفسه: 105-106.

2) التفاعل السياقي بين الشعر الأول والتراث النقدي إلى القرن الخامس الهجري، د. أسماء جموسي عبد الناظر: 67.

3) تنظر القصيدة في ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس: 217-225.

4) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني: 1/ 48-49.

فاليد أداة الفاعلية والانجاز، يؤكد عليها الشاعر إشارة لما تمنح من صدق الفعال الحميدة والكرم بأنفس ما يحتاج إليه الإنسان في تلك البيئة التي تهيمن عليها عوامل السلب والإقفار في صحراء مقفرة. والمحلّق هو البطل الذي ينقذ الناس من الموت المحتم في الوقت الذي يضن الآخرون بما عندهم بسبب الفقر والجدب، فأصبح هو والكرم رفيقين يتسامران عند النار وكأنهما قد رضعا ثدي أم واحدة، أو كأن الجود صار يجري فوق وجهه كما يجري جمال السيف ورونقه على متنه، وبهذا يضفي العطاءُ جمالاً وحياة عليه مثلما يضفي على الآخرين أيضاً. فإسناد الفعل (يجري) إلى الجود فوق الوجه يحيل قبل السيف إلى الماء أصل الحياة في الخلق، قال تعالى: **(وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) [الأنبياء: ٣٠]**، ويأتي الشطر الثاني ليؤكد الوظيفة الشعرية في إضفاء الجمال على النص. وما اقتران الجود بالسيف إلا دليل على اجتماع المتناقضات فيه، والمتمثلة بالحياة والموت مما يزيده هيبة وقوة، فقد عرف الشعر الجاهلي قبل نظريات الحداثة المعاصرة أن الجمال كثيراً ما تكمن عناصره في الجمع بين المتناقضات بانسجام وبهاء حيث لا تناقض ولا صراع وإنما اختلاف داخل مملكة النص، فالشاعر يبتدع في عملية الابتكار الشعري وحدة مطلقة للكون ويحفز إحساسه بتوحيده الكون قلبه «وعقله معاً إلى إيجاد علاقات بين الأشياء في إطار من المواقف الروحية المتباينة اتفاقاً واختلافاً. ويتطلب هذا الأمر من القوى الداخلية ملاحظة الأصول والفروع، وما ينسجم هنا وما لا ينسجم هناك، من اجل إحداث شبكة قادرة على أن تضم المتنافرات في بوتقة من التناسق بل التناسب أيضا»[1].

وقد اجتمعت في النص اهتمامات الشاعر ورغبته في المحافظة على تثبيت منظومة القيم الأصيلة التي تتمثل بالكرم الذي يهب الحياة بدلاً من الموت الذي أرق الشاعر الذي قال في مطلع القصيدة:

أرقتُ وما هذا السهادُ المُؤرِّقُ   وما بي من سُقم وما بي مَعْشَقُ

فضلاً عن انه عبّر عن مقاصد المجتمع وما يشكو منه وما يرغب فيه، فكونت جميعاً عناصر السياق التي تتمحور بالعوامل النفسية والاجتماعية والثقافية.

1) جماليات المعنى الشعري – التشكيل والتأويل، د. عبد القادر الرباعي: 15-16.

وللشعر الجاهلي وظيفة اجتماعية نابعة من بيئة الشاعر وقيمه وعاداته وتقاليده وثقافته ومعتقداته السائدة في الثقافة العربية آنذاك ؛ لذا نجد الناس يرجحون كفة عامر بن الطفيل على علقمة بن علاثة حينما مدح الأعشى الأول وهجا الثاني حول سيادة القبيلة[1] إذ روى الناس القصيدة وحكم هرم بن قطبة – الذي كان الحكم بينهما في هذه المنافرة – لعامر على علقمة على الرغم من انه كان يرى خلاف ذلك. وكان حكمه نابعاً من رغبته في إرضاء ذائقة المتلقين الذين يحلمون بسيادة أكثرهم قدرة على حمل القيم العربية الأصيلة ونشرها بين الناس.

إن ما وجدناه من شعر في هذه القصيدة قد يدخل فيما يسمى بالحوارية، إذ نجد الشاعر يحط من شأن رجل ما وصوته وفكره وقيمه وأخلاقه، ويسمه بكل ما يحط من القيم الأصيلة في الثقافة العربية مقابل إعلاء شأن الصوت الآخر وآرائه وأفكاره وقيمه، ويخلق ما يسمى بالتلقي الحواري من قبل الآخرين الذين يميلون إلى ترجيح كفة الشخص الذي يتسم بالقيم الايجابية التي يتغنى بها المجتمع آنذاك[2] وإن تقبل القيم أو رفضها هو عبارة عن قضية نسبية قد يتقبلها بعضهم ويرفضها الآخر إذ لا يوجد قبول مطلق أو رفض مطلق، قال الأعشى:

علقمَ لا لستَ إلى عامرٍ … النّاقض الأوتارَ والواترِ

واللابس الخيلَ بخيل إذا … ثارَ غبارُ الكَبّةِ الثائرِ

سُدْتَ بني الأحوصِ لم تعدُهُمْ … وعامرٌ ساد بني عامرِ

ساد وألفى قومَهُ سادةً … وكابراً سادوك عن كابرِ

إن مناداة الشاعر لعلقمة بالنداء المرخم يوحي بالنظرة الدونية إليه بحذف التاء المربوطة من اسمه، فـ (علقم) توحي بنقص المهجو وسلبه من كل عوامل السيادة والقوة والمواجهة أمام الممدوح (عامر) الذي لا يترك خصمه إلا بعد أن يدرك ثأره، وهذا أسلوب معروف في سياق الهجاء الجاهلي، في حين يفشل في الأخذ بثأره منه. ثم يبين قدرة عامر

1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 1/ 53–54.

2) ينظر: مقاربات حوارية – دراسات –، معجب الزهراني: 355.

الحربية التي جعلته يسود بني عامر في حين لم تتعد سيادة علقمة حدود بيته، وهذه السيادة انتقلت إلى عامر من قومه السادة. إن كلمات السيادة – (سدتَ – ساد – سادة – سادوك) – لم تأتِ اعتباطاً في السياق الشعري فهي «ليست أصواتاً تلفظ، او خطوطاً ترسم، بل هي رمز وتجسيد ودلالة على موضوع يتعداها»[1]، رمز له دور في السياقين الداخلي والخارجي نابع من تكرار السين ليس في هذه الكلمات فحسب بل في كلمات النص الأخرى، وحرف السين هو أحد الحروف الصفيرية، ويوحي صوته المتماسك النقي بالسعة والبسط والحركة والطلب مما يجعله صوتاً قوي الشخصية على الرغم من رقته[2]، وهذا كلّه يتلاءم مع مقصدية الشاعر في التأكيد على قوة الممدوح وقدرته على سيادة القبيلة.

وبما «أن النص والسياق يكمل احدهما الآخر»[3]، فإن للقصيدة الجاهلية سياقها الخاص الذي عرفت به، والذي جعل الكثير من النقاد يتهمونها بالتفكك والتمزق والاستطراد، وانها عبارة عن موضوعات متفرقة لا يجمعها إلا الوزن والقافية[4]. ونحن لسنا معهم في هذا إذ إن ذلك السياق هو الذي ميّز القصيدة الجاهلية عن غيرها، فضلاً عن أن تعدد الموضوعات كان من لوازم بناء القصيدة عند الشاعر الجاهلي. وللقصيدة الجاهلية سياقها الذي عبّر عن حياة الشاعر القلقة وغير المستقرة بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والثقافية والدينية والسياسية، فضلاً عن تأملات الشاعر في الإنسان والوجود، وحياته في خضم الحروب من اجل الحياة، وعلاقته مع قبيلته والقبائل الأخرى سواء المعادية منها أم المناصرة.

إن الموضوعات المتعددة في القصيدة الجاهلية لم تكن سياقاتها سائبة بل كان يربطها روابط كثيرة تجعلها ذات سياق متناسق من خلال عدة أساليب وجدناها في القصيدة مثل أسلوبي التخلص والتضمين العروضي اللذين يعدان ضرورة تنسيقية لإضفاء التماسك

---

1) دراسة الأدب العربي، د. مصطفى ناصف: 130.

2) ينظر: خصائص الحروف العربية ومعانيها، حسن عباس: 110-114.

3) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز: 218.

4) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، نجيب محمد البهبيتي: 53-54.

على السياق.

التخلص:

لا يعد التخلص محسناً بديعياً مثلما قرر عبد الله بن المعتز[1] بل هو من المسائل المتصلة ببناء القصيدة وتركيبها وروابطها المفصلية[2]، ويعني الانتقال من موضوع في القصيدة إلى موضوع آخر، كأن يخرج الشاعر من النسيب الذي بدأ به إلى الصحراء وهو يمتطي ناقته راحلاً إلى الممدوح أو غيره، وهو أيضاً «أن يأخذ مؤلف الكلام في معنى من المعاني، فبينما هو فيه إذ اخذ في معنى آخر غيره جاعلاً الأول سبباً اليه، فيكون بعضه آخذاً برقاب بعض، من غير ان يقطع كلامه ويستأنف كلاماً آخر، بل يكون جميع كلامه كأنما أفرغ إفراغاً، وذلك مما يدل على حذق الشاعر، وقوة تصرفه»[3]، فإن القصيدة كما يرى الحاتمي – الذي اقترب من موضوع الوحدة العضوية – «مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر، أو باينه في صحة التركيب، غادر بالجسم عاهة تتخون محاسنه، وتعفي معالم جماله»[4]، وبذلك فهو يشير إلى أهمية الترابط والتماسك بين أجزاء القصيدة وتناسقها وانسجامها في سياقاتها.

وقد تخلص الشعراء الجاهليون من لوحة الطلل إلى لوحة الناقة ومنها إلى موضوع القصيدة بالحروف مثل، ربّ أو واوها، وألا، وكأن...، وهناك روابط صيغية مثل، دع ذا، وعُزيتُ، وقد أقطع، وأبْلغ.. ووظف الشعراء روابط أسلوبية مثل أسلوب الشرط، وأسلوب النداء وغيرهما من الأساليب التي جعلت القصيدة متماسكة وذات سياق منسجم. فامرؤ القيس في معلقته[5] تخلص بالرابط الصيغي (وقد أغتدي) إلى الفرس بعد معاناته من ذكرى الحبيبة الراحلة، وما خلفته أم الحويرث وأُم الرباب وفاطمة من حزن عميق بغيابهنّ، فضلاً عن الليل الطويل الذي امتد كموج البحر على حياته ليجعلها في

1) ينظر: طبقات الشعراء: 181، والبديع: 60.

2) التخلص في القصيدة العربية القديمة من الصيغة الى البنية، هاني توفيق نصر الله: 99، 105.

3) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير: 1/ 228.

4) حلية المحاضرة في صناعة الشعر: 1/ 215.

5) تنظر المعلقة في ديوانه: 8-26.

ظلام دائم، وكالبعير الذي جثم على صدره ليقضي عليه:

وقـد أغتـدي والطـير في وكناتهـا بمنجـــردٍ قيـــدِ الأوابـــدِ هيكـــلِ

مِكـــرٍّ مِفـــرٍّ مُقبـــلٍ مُـــدبرٍ معـــاً كجلمودِ صخْر حطّهُ السيلُ من علِ

فامرؤ القيس رسم لنا صورة لفرس أسطوري يكرّ ويفرّ ويُقبل ويُدبر في وقت واحد لينصر الذكورة على الأُنوثة التي هُزم أمامها، ثم يُدخله في معركة مع قطيع البقر ليأخذ بثأره منهن فكأنهنّ (عذارى دوار في الملاءِ المُذيّلِ)، وقد انتصر على المتقدمات منها وسيطر على القطيع بأكمله، حتى كأنّ دماءها بنحره عصارة الحنّاء متزيناً بها في عرس انتصاره:

فعـــنّ لنـــا سِرْبٌ كـــأن نِعاجَـــهُ عـــذارى دَوارٍ في المَـــلاءِ المَـــذيّلِ

فـــأدبرنَ كـــالجَزعِ المفصّـــلِ بينَـــهُ بجيـــدٍ معَـــمٍّ في العشـــيرةِ مخُـــوَلِ

فألحقَنـــا بالهاديـــاتِ ودونَـــــهُ جَواحِرُهـــــا في صَرّةٍ لم تَزَيّـــــلِ

....

كـــأنّ دمـــاءَ الهاديـــات بنحـــرهِ عُصـــارةُ حِنّـــاءٍ بِشـــيبٍ مُرَجّـــلِ

وقد حبّذ ابن قتيبة سياق النص الجاهلي الذي جاء على هذا الشكل لأنه برأيه يراعي المتلقي ويجعله متهيئاً نفسياً لتلقي النص و «ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه...»[1]. كل ذلك تمّ بسرد شعري متماسك من خلال العطف والاستئناف ويتسم بالتكثيف والإيحاء والتصوير القائم على أنواع متعددة من المجاز تشبيهاً واستعارة وكناية ورموزاً.

إن جمالية التخلص تتضح من خلال السياق، ففي قصيدة لعبيد بن الأبرص - تتكون من ستة عشر بيتاً يتذكر (أهله الصالحين) الذين فارقهم ويبكيهم – وظف التخلص ست مرات وذلك بسبب وجعه النفسي جراء الفراق. فالشاعر فنان يعمد إلى إعادة خلق الكون من جديد بفنه الذي هو في صميمه صراع ضد الفناء المحكوم بالموت والقضاء والقدر، وصراع ضد ما في الكون من لا مبالاة بالإنسان كما يرى ما لرو، فالشاعر يعمل على

1) الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: 14.

الانتقال من عالم الموت والتشتت إلى عالم الوعي والحرية والسعادة بشعره ليعيد خلق العالم وينتصر نصراً خفياً على الكون[1]، إذ لم يبق له في الواقع سوى الذكريات[2]:

تذكرتُ أهلي الصالحين بملحوبِ   فقلبي عليهم هالكٌ جِدَّ مغلوبِ

تذكرتُ أهلَ الخير والباعِ والندى   وأهلَ عِتاقِ الجُردِ والبرّ والطيبِ

تـذكرتهم مـا إن تجـفَّ مـدامعي   كأنْ جَدولٌ يسقي مزارعَ مخروبِ

فسياق الأبيات الثلاثة يدور حول استرجاع الذكريات التي تلح عليه. وللفعل (تذكرت) دور في هذا السياق ومن ثم في المعنى العام للنص. ففي البيت الأول يقول: (تذكرت أهلي) بياء المتكلم وبخصوصية الضمير العائد إلى الذات الشاعرة التي تعبر عن فاعلية تضفي على النص حميمية الذات والكينونة. وفي البيت الثاني يقول: (تذكرت أهل الخير) إذ عدلَ من الخاص إلى العام، ثم يقول في البيت الثالث: (تذكرتهم) بضمير الغائب مجتمعاً بضمير الذات الشاعرة (تُ + هم) مما يوحي بإيمانه بغيابهم وموتهم وعدم قدرته على لقائهم. إن جدول الدموع المنساب من عيني الشاعر لا يبكي قضية شخصية هي غياب أهله بملحوب، بل هو يبكي مصير الإنسان عبر العصور، ويبكي الفناء الذي يهددهم والغياب الذي سيصير إليه الشاعر ذاته من خلال غيابهم جميعاً. لذا يعود إلى الذات ليسرد مغامراته وأفعاله فيما مضى ليشعر بالامتلاء أمام خواء العالم، ويوظف أسلوب التخلص بـ (واوربّ) إذ يقول:

وبيتٍ يفوحُ المسكُ من حَجَراتهِ   تسـدَّيتُهُ مـن بـين سِرّ و مخطـوبِ

فهو يصل – سراً وعلانية – إلى المرأة – رمز الخصب والديمومة والحياة – التي يفوح بيتها بالمسك كناية عن العز الذي تعيش فيه. والبيت كون الإنسان الأول وركنه الآمن في العالم وبدونه يصبح الإنسان مفتتاً، وهو ليس تجسيداً للمأوى فحسب، وإنما هو مستقر لأحلام اليقظة وتجسيد للأحلام التي يستطيع الشعر وحده أن يحققها بشكل كلي، فضلاً

1) ينظر: مشكلة الإنسان، د. زكريا إبراهيم: 141 وهوامشها.

2) تنظر القصيدة في ديوان عبيد بن الأبرص: 24-27.

عن ان البيت يُشحن الآخر بقيم الحلم التي تبقى بعد زوال البيت[1]. ويستطيع أن يحقق عبره ما لا يتمكن من تحقيقه خارجه. ذلك كلّه مقابل الحاضر المسكون بالموت والألم، فالبيت هنا يقابل القبر الذي سكنه أهله، والقبر مكان يتسم بالضيق في حين وجدنا البيت يفوح بالمسك، كون المسك ذاته رمزاً للانتشار والديمومة، وله مرجعياته الدينية قبل الإسلام وبعده، وهو بعض هبات الشمس (الغزالة) – الآلهة – «التي مثلتها المرأة فهي لا ترسل أشعتها في الضحى ضوءاً فحسب، ولكنها ترسلها عَرْفاً أيضا وفتيتَ مِسكٍ تنثره فوق الوجود»[2].

ثم ينتقل السياق إلى تخلص آخر بـ (واوربّ) أيضاً، فيقول الشاعر:

ومسمعةٍ قد أصحلَ الشَّرْبُ ... تأوَّى إلى أوتارِ أجوَفَ محنوبِ

شهدتُ بفتيانٍ كرامٍ، عليهِمُ ... حِباءٌ لمن ينتابهم غيرُ محجوبِ

فالشاعر يواجه التشتت الخارجي باجتماعه وأصحابه الفتيان مع مغنّية قد أبح الشرب صوتها وغيّره فضلاً عن كثرة طلب الشاريين منها الغناء، فهي تغني وتضرب على أوتار عود أجوف وهؤلاء الفتيان كرماء لا ينقطع عطاؤهم لمن يطلبهم، إنّ هذا التواصل مع الآخرين يقابل الفراق وعدم التواصل في الواقع الذي يعيش فيه الشاعر منتقلا من مكان لمكان.

إن سياق النص الحزين لا ينقطع عن الأبيات، إذ نجد أن الفرحة لا تكتمل في اجتماعهم فصوت المغنية (أبح) غير صاف، والعود (محنوب) – أي محدودب ومقوس – بكل ما في هذه الكلمة من إيحاء بالتشوه والمرض والتقدم في السن والموت الذي لا يعد «شيئاً خارجياً دخيلاً تماماً على الحياة، وإنما هو معانق لها، متداخل معها، ممتزج بها»[3]، وما غناء المرأة إلا محاولة لمقاومة الحزن والألم الذي يسببه الموت.

إن الشاعر يعمد إلى منح نفسه القوة للخلاص من الشعور بالعدم من خلال القدرة

1) ينظر: جماليات المكان، غاستون باشلار: 36–38، 43–45.

2) مفاتيح القصيدة الجاهلية، عبد الله بن احمد الفيفي: 148، 149.

3) مشكلة الإنسان: 119.

على الفعل وتحقيق الذات والوجود الذي شظاه الموت بالتحول إلى الآخر الذي يتمثل بالمرأة والمغامرة معها فالهرب الى الأنثى من مأزقه الأزلي يمثل تحولاً من القطيعة إلى التواصل، ومن الفناء إلى الديمومة والخصب – في البيتين الرابع والخامس – فضلاً عن أصحابه الفتيان الكرماء والأقوياء، فذاته لا يمكن أن تتحقق إلا إذا اعترفت بوجود الآخر الذي تتحقق فيه ومعه. وان القوة الحقيقية لا تعني استبعاد مظاهر النقص بل تعني القدرة على تجاوز الضعف بدلاً من الاستسلام له أو الوقوع تحت سيطرته. والإنسان القوي والقادر هو الذي يسعى بعزم من اجل تحقيق الانتصار، وهو يثق بأن المغامرة أو المخاطرة شرط ضروري لتحقيق أي انتصار، وانه هو السيد المتحكم في معنى الحدث[1].

ويتكلم الشاعر على الكرم والفتيان الكرماء الذين يتسمون بالأخلاق الرفيعة في التخلص الآخر – من زمن الموت – بواو ربّ في البيت السابع، وهذا الكرم يقابل البيئة المجدية التي قد تكون السبب في فراق أهله الصالحين[2]:

وخِـرْقٍ مـن الفتيـانِ أكـرمَ مصـدَقا   من السيف قد آخيت ليس بمزروبِ

ويعود الشاعر إلى واقعه الحزين فيقر بأن الذي ذكره من جمال وعزّ وقوة قد مضى، وما حياة الإنسان إلا أكاذيب لا طائل وراءها. وهو يدرك أن وجوده هو وجود نحو الموت الذي غدا حاضراً بالفعل بوصفه ضرباً من الإمكان المؤكد والانقطاع التام والعنيف للحياة، أو هو توقف الحياة ذاتها. فضلاً عن انه يدخل في صميم الموجود البشري ويتغلغل داخلياً في هذا الموجود[3]:

فأصبح مني كـلّ ذلـك قـد مضـى   فأيّ فتىً في الناس ليس بمكـذوب

إن هذه التحولات فشلت في الانتصار على حاضر الشاعر المتمثل بالموت والألم، وكأن محاولاته الإبداعية واللغوية في التخلص من الموت والقلق من الفناء لم تجد نفعاً لأنه لم يجد خلاصه من هذه الإشكاليات التي يعاني منها ؛ لذا يرتد إلى الماضي الجميل مرة أخرى، لأنه

---

1) ينظر: مشكلة الحياة: 193، 194، 207.

2) الخِرق: السخي، المزروب: السيء الخلق.

3) ينظر: الوجودية، جون ماكوري: 282–283.

متحقق ويساعده على «التكهن بالمستقبل والاستعداد لمواجهة المصير»[1]. في حين يكون الحاضر قلقاً، أما الآتي من الزمن فمخيف ومجهول، فضلاً عن ان ما نشاهده في الحاضر ليس إلا الماضي كما يقول بيرجسون، أما الحاضر فهو مجرد عمليات غير منظورة تقودنا إلى الماضي ومن ثم إلى المستقبل[2].

وقد كان ارتداده إلى الماضي من خلال التخلص أيضاً بصيغة (وقد اغتدى) التي وظفها امرؤ القيس مع الفرس فقط. أما عبيد بن الأبرص – أستاذه – فقد وظفها مع ناقته السريعة فضلاً عن فرسه الكريم والأجرد – قصير الشعر دلالة على أصالته – ففي الوقت الذي بيّن فيه الشاعر قوته وبأسه ومغامراته في الأبيات (4–7) مع المرأة والأصحاب فقد بيّن في الأبيات (9–15) قوته وشدة بأسه مع حيوانات لها رموز دينية مقدسة مثل الخيول والناقة التي تحولت تحولات كثيرة تتلاءم مع قوته وتوحي بشدة بطشه مقابل بطش الزمن وقدرته على القضاء على الكائنات المختلفة. ففي الفرس تجتمع قوى حيوانات مختلفة مثل الذئب والظبي وأسراب القطا والجرادة. ففرسه يشبه الذئب الذي عُرف بقوته وشدة قلبه[3]، وبأنه رمز للشراسة إذ يفتك ويمزق ويفترس[4]، فضلاً عن أن له مرجعية دينية فهو حيوان مقدس، إذ كانوا قديماً يستخدمون جلده للتداوي او يعتقدون انه مما يندفع الجن به[5]، وهو – فرسه – يشبه الظبي في جمال لونه وصفاته ورقته، إلا انه عريض الصدر كناية عن قوته:

وقد أغتدي في القوم تحتي شِملّةٌ بطِرفٍ من السيدان أجردَ منسوب

كميت كشاةِ الرمل صافٍ أديمُه مُفجٍّ الحوامي جُرشعٍ غيرِ

والظبي حيوان مقدس، وقد حرم العرب الجاهليون صيده في الحرم؛ لأنهم كانوا

1) الإنسان ذلك المجهول، الكيس كاريل: 298.
2) ينظر: الزمان، أبعاده وبنيته، د. عبد اللطيف الصديقي: 35.
3) ينظر: الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: 4/ 307.
4) ينظر: الرموز في الفن – الأديان – الحياة، فيليب سيرنج: 110.
5) ينظر: الأدوية النبوية، د. احمد عبده عوض: 15.

يعتقدون أنه ماشية الجن[1].

وفرسه في التخلص الآخر بواو رب بالبيت الحادي عشر يشبه الجرادة في سرعته وقوته إذ إنه يمتلك القدرة على مواجهة مجموعة الخيول وتفريقها. وكانت الجرادة في الكثير في صور الجاهليين رمزاً للفناء والدمار والخراب ؛ لذا فقد تشاءم الكثير منها[2]. وللجرادة مرجعيات دينية وأسطورية أيضاً إذ كشفت التنقيبات عن صورة نصفية لامرأة من الذهب تعتلي جسم جرادة، ويُرجح أنها كاهنة من ربات الزراعة وفن الحقول عند القدماء، كانت الجرادة على علاقة طبيعية بها، ويرمز طيران الجرادة في العهد القديم أيضاً لغزو الآشوريين ثم تشتتهم[3]. وقد ذُكرت الجرادة في القرآن الكريم في مواضع العقاب والعذاب والشدة[4].

وتلك الخيول تشبه أيضاً (أسراب القطا) في السرعة وعدم وجود من يثنيها او يردها عن مسارها[5]:

وخيل كأسراب القطا قد وزعتها بخيفانةٍ تنمي بساق وعرقوب

إن سياق هذه الأبيات يتلاءم مع نفسية الشاعر، فهذا الفرس معادل موضوعي للشاعر ولقوته اللامتناهية وهو بهذه القوة يقابل قوة الزمن الغاشمة فضلاً عن ضعفه وانهياره اللذين وجدناهما في مقدمة القصيدة (فقلبي عليهم هالك جِدّ مغلوب)، (ما إن تجفَّ مدامعي)، فضلاً عن ان الفرس بقواه المتعددة واجتماع المتناقضات فيه أُعدّ من قبل الشاعر وكأنه نداء للمجتمع كي يؤدي رسالة هدي وإنقاذ، وهو لا يريد جزاءً على ذلك حباً في تحمل الرسالة، وحبّاً في الآخرين بالوقت نفسه، وصورة للإنسان الذي يتشبث به الشاعر أملاً في المستقبل ورغبة في التحصن من الشر، والكشف عن الأمور، وارتياد المجاهل ؛

1) ينظر: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية والإسلام، د. محمد عجينة: 306. والحيوان: 1/ 331.

2) ينظر: مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية، د. حسين جمعة: 299-302. وحول تَطيُّر العرب من الجرادة ينظر: الحيوان: 5/ 293.

3) ينظر: الرموز في الفن – الأديان – الحياة: 207.

4) ينظر: سورة الأعراف: 133 وسورة القمر: 7.

5) ينظر: الحيوان: 4/ 447.

ليكون رائداً يتقدم غيره من الناس ليضيء لهم الطريق[1].

إن قدرة الشاعر على الفعل في البيت الحادي عشـر تقابـل ضـعفه ودموعـه المنسـكبة في البيـت الثالـث الـذي جـاء التشـبيه فيـه متّسـقاً مـع سـياق الـنص الحـزين ومجسـداً حالـة اللاجدوى من هذه الدموع التي شبهها بجدول يسقي مزارع أصابها الخراب.

إن التشبيه والكناية في النص كلّه عمدا إلى تعميـق فحـوى السـياق بإظهـاره للـدلالات المختلفة فيه وقد وردت (خيـل) و(أسراب القطـا) جمعـاً في سـياق الـنص ليبـين مـدى قـوة فرسه أي - قوته - في مواجهة هذا الجمع المنظم مقابـل انهيـاره وبكائـه في الأبيـات الثلاثـة الأولى على أهله الصالحين الذين فارقوه بعد اجتماع.

ويأتي التخلص الأخير في البيت الثاني عشر وما بعده بـ (واوربّ) أيضاً بقوله[2]:

وخَرْق تصيحُ الهامُ فيه مع الصّـدى مخَـوفٍ إذا مـا جنّـهُ اللّيـلُ مَرهـوبِ

قطعــتُ بصــهباءِ الســـراةِ شِـــمِلّةٍ تـزِلّ الولايـا عـن جوانـبِ مكـروبِ

لهـا قَمَـعٌ تـذري بـه الكُـورَ تامِـكٌ إلى حــارِكٍ تــأوي إلى الصُّـــلْبِ

إذا حركتهــا السّـــاقُ قلــتَ نعامــةٌ وإن زُجرت يومـاً فليسـتْ برعبـوبِ

يبين الشاعر - في هذه الأبيات - قدرتـه عـلى اجتيـاز الأمـاكن القفـر التـي تصـيح الهـام والصدى فيها، وتوحي بـالخوف والوحشـة إذا غطاهـا الظـلام في الليـل وإذ يقطعهـا بناقـة صهباء لا تخاف الليل ولا تشعر بالوحشة، فهي سريعة لا يثبت البرذع على سنامها الضخم الممتلئ، والقوي المفاصل. وهي تشبه النعامـة في سرعتهـا إلا انهـا ليسـت طيّاشـة أي هـي تعرف طريقها وتهتدي إليه على الرغم من مخاطره . فالنعامة عرفت بقلة الفهـم، وهـي مـن مراكب الجن لذا لم يتعرضوا لها ولم يصيدوها ليلاً[3]. وان التشبيه البليغ جعل الناقة تكتسب من النعامة قوى خارقة فغدت طائراً لها القدرة على أن تكون «واسطة بين العـالمين العلـوي

1) قراءة ثانية لشعرنا القديم، د. مصطفى ناصف: 85-88.

2) الخرق: الأرض الواسعة تتخرق فيها الرياح. جنّهُ الليل: غطّاه وستره. صهباء: حمراء أو شقراء الشعر. السّراة: الظهر. شملّة: سريعة. الولايا: جمع ولية، وهي البرذعة. لها قمَع: لها سنام. الكور: الرحل. الحارك: أعلى الكاهـل. التامك: السّنام الضخم. الرعبوب: الناقة الطيّاشة.

3) ينظر: موسوعة أساطير العرب، 375.

والسفلي»[1] للشاعر.

إن الجمل والكلمات المتمثلة بـ (تصيح الهام فيه)، و (مخوف إذا ما جنّه اللّيل)، و(مرهوب)، لها دور في السياق وتوحي صيغ اسم المفعول بثبوت صفات الرهبة والخوف على الطريق الذي يقطعه الشاعر، إلا انه تغلب على ذلك كلّه بناقته القوية المعادل الموضوعي له، وعلى الرغم من ضيق القيد على الناقة – مكروب – إلا ان البرذعة تزلُّ منها لسرعتها مما يوحي بالانطلاق والحرية والقوة والنشاط مقابل الضيق الذي يشعر به وحزنه ووحشته في مقدمة القصيدة.

وتأتي الحكمة في آخر القصيدة بقوله:

ترى المرءَ يصبو للحياة وطولها   وفي طول عيشِ المرءِ أبرحُ تعذيبِ

ليقرَّ أخيراً بعذابات الإنسان في الحياة على الرغم من حبّه لها، فهو يخاف الحياة لأنه يشعر بأن استمرارها «هو في صميمه انقضاء للزمان وانقضاء الزمان معناه السير الوثيد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم»[2]، وبذلك تتحقق وحدة السياق في النص الذي تشكّل من ثلاث وحدات كل وحدة لها سياقها الخاص يجمعها خيط دلالي هو القلق من المصير، فالوحدة المركزية الأولى وهي بؤرة النص تمثّلت بالموت، أما الوحدة الثانية فتمثّلت باسترجاع الماضي الجميل، وتشكلت الوحدة الثالثة من نسق ينصّ على العودة إلى الوحدة الأولى في حركة استسلامية غير مباشرة للموت وإقرار به.

أما الزمن الذي يلف نسيج النص ويتشكل في سياقه في تواز يضفي إيقاعاً جميلاً والتفاتاً في الزمان كالآتي:

الزمن = × الحاضر – الموت.

× الماضي الجميل وهو محاولة لمواجهة الحاضر – الموت.

× اللحظة الحاضرة و «هي التي تملك كل الثقل الزمني»[3]، وتتمثل بالاستسلام غير المباشر للموت والاعتراف بالشقاء في الحياة.

1) المصدر نفسه: 374.

2) مشكلة الإنسان: 112.

3) حدس اللحظة: 49.

وقد جاء التخلص بـ (واوربّ) خمس مرات، وكان لها دلالاتها الخاصة في كل بيت، وهي هنا لا تؤدي معنى التقليل أو التكثير الذي اختلف فيه النحاة القدماء والمحدثون[1]، بل جاءت لتؤدي معنى «الإخبار ولكن بأسلوب متميز هو الجر بالواو»[2]؛ بسبب قلق الشاعر وتأزمه ومحاولته الخروج من حالة الحزن على الراحلين من أهله. وهو يحاول أن يبعد الخوف من الموت عن نفسه، فيخبرنا بذكريات الماضي أو يعمد إلى خلق أفعال ومغامرات مليئة بالقوة والحياة والحركة مقابل الضعف والموت والسكون - بؤرة النص المركزية -، اذ إن قوة الإنسان تتمثل بانتصاره للملاء ضد العدم والخواء، وللحياة ضد الموت، وللحرية ضد الضرورة العمياء. فنحن لا نحيا إلا حين نؤكد ذواتنا بما نمتلك من حرية وقوة متخذين لنا مكاناً في هذا العالم، ومحققين عن طريق تدخلنا فيه انقلاباً تاماً للمعايير الموجودة، ومحيلين الفشل إلى نجاح، ومعدلين من دلالات الأحداث حتى نخلع على الكون قيمة ومعنى بحيث نحيل الواقعة إلى قيمة وبذلك يكتسب مصيرنا الشخصي- طابع الرسالة والهدف الذي نسعى إلى تحقيقه[3].

ولا يمكن أن يكون بعث الماضي إلا محاولة لبعث أحلام جملية من أحلام الشاعر سرعان ما يستفيق منها ليجد نفسه في الحاضر المؤلم، على الرغم من ان بعث الماضي والذكريات يمثلان «طريقة فهم الحياة وتأثيرها على الحاضر والمستقبل»[4].

وإذا تبنينا تعريف الأخفش للقافية بأنها «آخر كلمة في البيت»[5] ورأي الجاحظ بأنها «خواتم أبيات الشعر»[6]، فقد كان للقافية دور في سياق القصيدة إذ كانت في تضاد مع حركات التخلص التي غلبت على النص، وكان الترجيح الأخير للموت: (مغلوب، الطّيب، مخروب، مَخطوب، مَخنوب، مَحجوب، مذْروب، مكذوب، منسوب، مخشوب،

---

1) ينظر للتعرف على آرائهم: أدوات التقليل والتنكير في العربية - دراسة دلالية نحوية -، عماد محمد محمود البخيتاوي: 120-176.

2) المصدر نفسه: 137.

3) ينظر: مشكلة الحياة: 216-217.

4) معنى الحياة، الفريد آدلر: 42.

5) كتاب القوافي، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش: 1.

6) البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: 1/ 179.

عُرقوب، مَرْهوب، مكروب، منصوب، رُعبوب، تعذيب).

وقد جاءت القافية على صيغة اسم المفعول ما عدا البيت الثاني والبيت الأخير لتتلاءم مع سياق الموت ولتوحي بثبوت الأحداث والأوصاف على الشاعر واستمرارها مهما طالت حياته، فهو مغلوب على أمره، حلّ به الدمار، لذا فهو مشوّه، مريض، دائم الخوف والحزن والكرب. فاسم المفعول يدل على الحدوث والثبوت، وهو من حيث الدلالة على الزمن يدل على المضي والحال والاستقبال والاستمرار[1].

أما مجيء القافية في البيت الثاني على غير صيغة اسم المفعول (الطّيب) فلتؤكد صفات (أهل الخير) الذين فقدهم. وجاءت قافية البيت الأخير – مصدراً (تعذيب) – مغايرة لقوافي الأبيات الأخرى، للتأكيد على عذابه والمبالغة في ذلك العذاب الناجم عن إحساسه بأن «وجود الإنسان تخيم عليه تجربة التناهي المحقق»[2]. ولهذه الكلمة – تعذيب – وقع خاص في سياق النص، فهي معطى لساني وثيق الصلة بحاضر الشاعر وتاريخه فضلاً عن انه شديد التعلق بنشاطاته ولاسيما اللفظية منها، وعليه فإن الكلمة موجودة في وعي الأفراد بوصفها تمثيلاً أو صورة نفسية لا يمكن نكرانها. وهم يدركون أنها حقيقة معنوية ولسانية[3]. من هنا نجد أن عذاب الشاعر في طول عيشه، يختلف عن أي عذاب آخر يقاسيه في حياته. فزمانه سينتهي وهو «كزمن وجود نحو الموت. إن فكرة تناهي الزمن هي التي تجعل هذا الكائن الباحث عن المعنى قلقاً ويائساً»[4].

إن الحروف، والروابط الصيغية، والروابط الأسلوبية التي تخلص بها الشعراء من لوحة الى أخرى، لم يكن وجودها صدفة في القصيدة الجاهلية، وإنما هي قوالب أصلية وضعت أصولها في البناء الأساسي للقصيدة، واستخدمت عند الشعراء استخداماً تقليدياً مرة، واستخداماً يدل على البراعة والتصرف مرات أخرى، وهم كثيراً ما يتفقون في توحيدها

1) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي: 59–60.

2) الوجودية في الجاهلية، فالتر براونة: 109.

3) ينظر: الكلمة في اللسانيات الحديثة، د. عبد الحميد عبد الواحد: 27.

4) هيدجر وإشكالية الفهم اللغوي للوجود، إبراهيم احمد، ضمن كتاب اللغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللغة، لمجموعة من المؤلفين، إعداد وتقديم: مخلوف سيد احمد: 223.

ومواضعها وأساليبها، مما يدعو الى الاعتقاد بأنها صيغ واحدة، لها موضع محدد في أذهانهم، وهي مرتكزات لفظية تمنح القصيدة سياقاً خاصاً واطاراً فنياً واحداً[1].

التضمين:

من الأساليب التي وجدناها بكثرة في النص الجاهلي والتي كان لها اثر في وحدة سياق النص والإبانة عن تماسكه، التضمين العروضي، وهو يعني «أن يطول المعنى عن ان يحتمل العروض تمامه في بيت واحد، فيقطعه بالقافية ويتمه في البيت الثاني»[2]، والمضمن في الشعر عند الخليل بن احمد الفراهيدي، مؤسس علم العروض هو «ما لم يتم معنى قوافيه إلا في الذي قبله او بعده»[3]. وقد مال القدماء إلى نظام البيت المستقل أو المقلَّد وعدّوا التضمين عيباً من عيوب القافية[4] انطلاقاً من كونهم يؤمنون بوحدة البيت. ونحن لا نؤيد رؤيتهم هذه، إذ يُعد التضمين إجراء أسلوبياً يضفي جمالية على النص، وينوع الإيقاع فيه، ويعمق دلالته[5]، ومن القدماء الذين لم يُعدوا التضمين عيباً ابن الأثير الذي سمّاه تضمين الإسناد إذ لا فرق عنده بين تعلق البيتين من الشعر احدهما بالآخر وبين الفقرتين من الكلام المنثور في تعلق إحداهما بالأخرى، لأن الشعر عندهم لفظ موزون مقفى يدل على معنى، وكذلك الكلام المسجوع، والفرق بينهما يقع في الوزن لا غير. وقد ورد في أشعار فحول الشعراء الجاهليين والإسلاميين كثيراً[6].

فعلى سبيل المثال يمكننا ان نذكر معلقة النابغة الذبياني الذي اعتذر من النعمان بن المنذر ومدحه فيها. وقد أسقط شعوره بالظلم على الكون من خلال توظيفه للتضمين واختياره

1) ينظر: وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية، د. نوري حمودي القيسي: 107-108.

2) نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر: 209.

3) العين: مادة (ضمن).

4) ينظر على سبيل المثال: نقد الشعر: 109. والعقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي: 6/ 303، وغيرهما.

5) للاستزادة في دراسة عدم عدّ التضمين عيباً، ينظر: قضية الشعر الجديد، د. محمد النويهي: 97. وقراءات أسلوبية في الشعر الجاهلي، د. موسى ربابعة الذي درس ظاهرة التضمين العروضي في شعر الأعشى، دراسة في المفهوم والوظيفة: 55-83.

6) ينظر: المثل السائر: 2/ 288-289.

للألفاظ والتراكيب، فالأرض مظلومة كالظلم الذي وقع عليه من النعمان، إذ يقول[1]:

يـــا دارَميَّـــةَ بالعليـــاء فالسَّـــندِ   أقـوتْ، وطـال عليهـا سـالِفُ الأبـدِ

وقفــتُ فيهــا أَصَــيْلاناً أســائِلها   عيَّـت جوابـاً، ومـا بـالرَّبعِ مـن أحَـدِ

إلاّ الأواريَّ لأيـــاً مـــا أَبِّيْنهـــا   والنُّــؤي كــالحوض بالمظلومَــةِ

فالسياق الشعري هنا يُعنى بالوقفة الطللية ويوحي بوقفة الشاعر الحزينة على كل ما هو جميل وراق كان قد ناله من النعمان ثم فقده بغضبه عليه. ونجد كلمة (أُصيلاناً) – بصيغة التصغير التي تدل على ضيق الوقت – تتلاءم مع سياق النص الحزين النابع من نفس الشاعر القلقة التي ضاق بها الوجود، وتوحي باقتراب زمن الليل الذي يطول على من يشعر بظلم الآخرين ويخاف من بطشهم.

وتتلاءم جملة (عيّت جواباً) مع سياق النص إذ لم يعرف الشاعر سبب الغضب عليه وقوبل بالعيّ والصمت. ولم ينته معنى البيت الثاني بنهايته إذ اكتمل معناه في البيت الثالث (وما بالربع من احد / إلا الأواريَّ...)، فالضيق الذي يشعر به الشاعر – ضيق المكان الذي لا مهرب له منه فضلاً عن الضيق النفسي- – جعله يوظف أسلوب النداء أولاً في قوله: (يا دار)، وأسلوب التضمين ثانياً، وكأنه ينفّس عن همومه بإطالة الكلام وعدم التقيد بالبيت المستقلِ.

وللشاعر حاتم الطائي قصيدة تتمثل البنية السطحية فيها بفخر الشاعر – بين يدي المرأة – بكرمه، أما البنية العميقة فتتمثل في إحساسه العميق بمشكلة الحياة والموت او الخلود والفناء، فهو يصور مصيره بعد الموت ومقره الأخير في اللّحد المغبر الذي تزل فيه الأقدام لملاسته حيث يُنزله الذين يحبهم فيه، أولئك الأشخاص الذين يستعجلون نزوله ليغادروه مسرعين وهم يشكون من وجع أناملهم التي أدماها الحفر. لاحظ انقلاب الذين يحبهم والذين يبدون ضجرهم وهم يزجون به في حفرة عميقة، ولو لم يمت لوجد غير ذلك منهم[2]:

1) ينظر: ديوان النابغة الذبياني: 14–15.

2) تنظر القصيدة في ديوان حاتم الطائي: 46–48.

أماويّ قد طال التجنب والهجرُ وقد عذرتني من طلابِكُمُ العُذرُ

أماويَّ إن المالَ غادٍ ورائحٌ ويبقى من المالِ الأحاديثُ والذكرُ

أماويّ إنّي لا أقولُ لَسائلٍ إذا جاءَ يوماً حلّ في مالنا نَذْرُ

أماويّ إما مانعٌ فمبيّنٌ وإمّا عطاءٌ لا يُنهنُهُ الزّجر

أماويّ ما يُغني الثراءُ عن الفتى إذا احشرجت نفسٌ وضاق بها

إذا أنا دلاّني الذين أَحبّهمْ لملحودةٍ زُلْجٌ جوانبُها غُبْرُ

وراحوا عِجالاً ينفُضونَ أكفّهُمْ يقولون قد دلّى[1] أناملَنا الحفْرُ

وبما ان الضمة أشدّ وأقوى الحركات فقد جاءت على حرف الروي لتعبر عن ثقل الحياة على الشاعر.

وحينما يصل الشاعر إلى درجة عالية من القلق والتوتر ولتوالي الوقائع يحتاج الى الاسترسال في السرد فيوظف التضمين في البيت السابع بتأخير جواب الشرط إلى البيت الثامن ؛ للتنفيس عن نفسه، وليقرر الحقيقة التي آمن بها وهي أن الإنسان إذا كان سيفنى ولا ينفعه مال ولا حبيب فعليه أن يخلق خلوده بنفسه ويحقق ذاته من خلال الذكر الحسن المتأتي بسبب كرمه:

أماويّ إن يُصبح صدايَ بقفرةٍ من الأرض لا ماءٌ هناك ولا خمرُ

تريْ أنّ ما أهلكتُ لم يكُ ضرّني وأنّ يدي ممَّا بخِلتُ به صَفْرُ

والشاعر هنا يكرر اسم المرأة أكثر من مرة موظفاً النداء بالهمزة والترخيم بقوله (أماويَّ) ؛ وذلك لقربها من نفسه ولأنه يستعجل الإفضاء إليها، وبث مواقفه من الحياة والموت، وكأنه يستمد منها البقاء أليسَ اسمها منسوباً إلى الماء، رمز الخصب والحياة واصل نشأة الأحياء كلّها ؟ وهو يطهر ويجدد لأنه يلغي الماضي، ويعيد اكتمال بزوغ الأشياء، ومن ثمَّ يتحول «الى رمز طقوسي يستوعب قلق الإنسان الوجودي، والتفاعل مع التنظيم الكوني الذي يتحرك ضمنه مرشداً ودليلاً في الحياة، ومعياراً أخلاقياً في السلوك

1) في رواية أخرى: قد دمّى، قد أدمى.

اليومي»[1]. فمن معاني الماويّة المرآة كأنها نسبت إلى الماء لصفائها وأن الصور تُرى فيها كما تُرى في الماء الصافي، والماوية «المرآة... [وقيل]: ماوية كانت في الأصل مائية فقلبت المدة واواً فقيل: ماوية»[2]، ألا يحاول الشاعر في إفضاءاته هذه أن يرى نفسه فيها ويستمد منها سّر الخلود؟

إن معاني التراكيب هنا ليست مجموع المعاني المعجمية لمفرداتها، بل هي نابعة من الارتباطات التي يكونها السياق والتي لا تمثل انضماماً سطحياً للمفردات، بل هي نسيج معقد تتشابك فيه الألفاظ وتتمازج لتحدث أثراً خاصاً، ولا يتم تذوق النص الأدبي والكشف عن أبعاده الجمالية إلا بملاحظة تفاعل الدلالات ونشاط السياق داخل التراكيب، وبدون ذلك تبقى نظرتنا للنص نظرة جزئية ولا يتحقق الربط بين أجزائه[3].

وبما ان الشاعر يبث للمرأة مواجع داخلية ويسرد بين يديها رؤية للحياة، فقد ساعده التضمين على تواصل الخطاب معها واستمراره وأضفى شعرية على القصيدة وجعلها أكثر حركية أمام سكونية الموت، وأكثر تعبيراً عن قلقه وحيرته المسيطرين على ذاته الشاعرة. وقد حبّذ ابن رشيق اجتماع السرد مع التضمين بقوله: «ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض، وأنا استحسن أن يكون كلّ بيت قائماً بنفسه لا يحتاج الى ما قبله ولا الى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير، إلا في مواضع معروفة، مثل الحكايات وما شاكلها، فإن بناء اللفظ على اللفظ أجود هنالك من جهة السرد»[4].

وكان للشعراء الصعاليك سياقهم الخاص الذي عرفوا به والذي كشف عن الصعوبات التي تواجههم في صراعهم مع الفقر والحاجة، فضلاً عن وصفهم لكرّهم وفرّهم وشجاعتهم في كلٍّ منهما، فهذا الأعلم الهذلي يفخر بفرته التي كان فرّها، وعدوه الذي كان سلاحه الوحيد آنذاك، إذ يذكر عدوَّهُ (جذيمة العبدي) الذي عدا في أثره فاعترف بشجاعته، ثم يقارن بين كرمه وبين الصعلوك البخيل الذي يستميت على ما في

1) تاريخ الماء (الصيغة الاولى لنشأة الكون والمعتقدات)، افرام اسكندر حبصونو: 183.

2) لسان العرب: مادة (موا).

3) السياق وأثره في المعنى، د. المهدي إبراهيم الغويل: 73.

4) العمدة: 1/ 261-262.

وعائه من طعام فلا يقدمه لمن يطلبه[1]:

كرهــت جَذيمــةَ العبــديّ لمّــا رأيــتُ المــرءَ يجهــدُ غــيرَ آلي

فــلا وأبيــكِ لا ينجــو نجــائي غــداةَ لقيــتُهم بعــضُ الرجــالِ

هــواءٌ مثــلُ بعلِــك مســتميتٌ عــلى مــا في إعائِــكِ كالخيــالِ

يُــدمّي وجــه حَنّتــه إذا مــا تقــولُ تلفــتنّ إلى العيَــالِ

ويحســبُ نفســهُ ملكــاً إذا مــا توسّــدَ ظبيــةَ الأقِــطِ الجُــلالِ

ويذكر كيف نجا من (جذيمة)، ويشبه سرعته في الفرار بسرعة الظليم حينما يتذكر فراخه مع العشية، فكأن مُلاءتيه جناحا ظليم تخفق بهما ريح الجنوب اليمانية ولا تؤثر فيهما:

كــأنّ مُــلاءتيّ عــلى هِــزَفٍّ يعُــنُّ مــع العشــيةِ للرئــالِ

عـلى حَـتِّ البُرايـةِ زمخـرِيّ السـَّ واعــدِ ظــلّ في شرْيٍ طــوالِ

كــأنّ جناحَــهُ خفقــان ريــحٍ يمانيــةٍ بــريْطٍ غــيرِ بــالي

بـذلتُ لهـم بـذي شـوطان شّـدي ولم أبــذُلْ غداتئــذٍ قتــالي

وأحسِـبُ عُـرْفُطَ الـزّوراءِ يُـودي عــليّ بوشــكِ رَجْــعٍ وآســتلالِ

ففي الوقت الذي كان فيه الشاعر الجاهلي يشبه سرعة الناقة بسرعة الظليم او هي اشد سرعة منه، اكتفى الصعلوك بسبب الفقر والعوامل الاقتصادية والاجتماعية الأخرى بتشبيه سرعته وهو يفر من أعدائه بسرعة الظليم. إن التشبيه هنا يتلاءم مع سياق النص ومع وعي الشاعر بالواقع الذي يعيش فيه وبوسائل التشكيل الجمالي لنصه الشعري. فعلى الرغم من فزعه الشديد وشعوره بأن كلّ ما في الكون يلاحقه حتى إنَّ المكان الذي حلّ به يستّل عليه السيف – في البيت العاشر – فإنّه يقدم لنا تجربة أدبية وإنسانية تركز على الجمال والحرية، فما خفقان الريح والريط البالي إلا تأكيد على ذلك.

إن المشاعر المختلفة للشاعر في النص من تباهٍ وفخر بالنفس وذم للآخر الخامل والخوف والفزع والإحساس بالجمال والتوق إلى الحرية، كلّها تتلاءم مع سياق نص

1) تنظر القصيدة في ديوان الهذليين: ق 2/ 83-85.

الشعراء الصعاليك الذين امتازوا بثورتهم على الأغنياء والبخلاء، وصبرهم على الجوع والغارات والشجاعة والبأس وحبهم لأصحابهم إذ لم تعد القبيلة تشكل وحدة متراصة في شعرهم، كما كانت عند معظم الشعراء، فضلاً عن انها لم تعد «الإطار المرجعي الذي يتحدد ضمنه نظام القيم ودور الفرد وعلاقته بالجماعة بل تنفصم القبيلة ويكشف انعدام التجانس فيها، وتبرز التناقضات التي تشرخ بنيتها، لتنشأ وحدة جديدة تصبح الإطار المرجعي لتصور الشاعر للعالم ولنفسه، هي الفئة الاجتماعية او الطبقة»[1].

ولشعر الفرسان سياقه الخاص الذي يكشف عن بطولاتهم في ساحة المعركة، فضلاً عن فخرهم بأخلاقهم وانتصارهم، وانتصارات قومهم على أعدائهم، فهذا عامر بن الطفيل أحد الشعراء الفرسان الذين عُرفوا في العصر الجاهلي، يفتخر بانتصاراتهم على القبائل الكثيرة التي ذكرها في قصيدته التي بدأها بالغزل بسلمى التي ابتعدت عنه بسبب العداء بينه وبين قومها ولو علمت أمجاد قومه لما تركته[2]:

عرفت بجوّ عارِمةَ المَقاما   لسلمى أوْ عرفتَ لها عَلاما

ليالِيَ تستبيكَ بذي غُروبٍ   ومُقلةِ جؤذَرٍ يرعى بشاما

وإذ قومي لأسرتها عدوٌّ   لتُبليَ بينَها سَجْلاً وخَامَا

فإن يمنعْك قومُك أن تبيني   فقد نغنَى بعارمةٍ سِلاما

فلو علمت سليمى علمَ مثلي   غداةَ الرّوع واصلتِ الكراما

ثم يذكر الشاعر أفعال قومه في القبائل الأخرى من خلال توظيف أسلوب التوازي، توازي صيغة الفعل الماضي المسبوق بالعطف الذي كان له أثر في السياق إذ عبّر الشاعر من خلاله عن تآزر قومه وسرد بطولاتهم واستمرارها مع القبائل الأخرى التي يذكر أسماءها ليوغل بالتباهي بقوة قومه، فالتوازي هنا ليست وظيفته إيقاعية فحسب بل يكشف الدلالات ويضمرها[3]:

---

1) الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (1) البنية والرؤيا، كمال أبو ديب: 575-576.

2) ينظر: ديوان عامر بن الطفيل: 105-115.

3) فئام: جماعة، منسِر من الخيل: ما بين السّتين إلى السبعين. الغرام : العذاب.

تركْنـا مَـذْحِجا كحـديث أمـسٍ وأرحـبَ إذ تكفّـنُهمْ فِئامـا

وبِعنـا شـاكراً بتلادِعَـكٍّ ولاقـى مَنسِرٌ مناجُـذاما

وطحطحنـا شـنوءَةَ كـلّ أوبٍ ولاقـت حِمـيرٌ مِنّـا غرامـا

و همـدانٌ هنالـك مـا أبـالي أحربـاً أصـبحوا لي أم سِـلاما

ولاقينـا بـأبطحَ ذي زَرُودٍ بنـي شـيبان فـالتهموا التهامـا

وحيّـاً مـن بنـي أسـدٍ تركنـا نسـاءَهُمُ مُسـلَّبَةً أيـامى

إن نسق التناسبات الذي يضم هذه الأبيات يتمثل في مستويات متعددة تؤثر في سياق النص وفي مستوى تنظيم البنى التركيبية وترتيب المقولات النحوية والترادفات المعجمية، فضلاً عن ترتيب تأليفات الأصوات والهياكل التطريزية مما يضفي على الأبيات المترابطة بواسطة التوازي انسجاماً واضحاً وتنوعاً كبيراً[1].

ويأتي طغيان الفعل الماضي في نص البطولة والفروسية «لتأكيد فاعلية البطل وعظمة البطولة عن طريق تقديم شاهد يسرد حدثاً جزئياً تتجلى فيه البطولة في واقعة أصبحت تاريخية لا مجال لنكرانها»[2].

وكان لابد للمرأة مراعاة لسياق النص الجاهلي الذي عُرف به الشاعر الجاهلي أن يكون لها حضور في نص عامر بن الطفيل، ولكن هذا الحضور ليس من أجل الكشف عن أنا الشاعر بل من اجل سرد بطولات قبيلته التي يذكرها منذ البيت السادس وحتى البيت الأخير.

ولم يأت اسم المرأة (سلمى وسليمى) إلا تحقيقاً لرغبة الشاعر الكامنة بلا شعوره في السلام، وما ترديده لفعل القتل بصيغه المختلفة (وقتّلْنا سراتهُم جهارا)، (وقتّلنا حنيفة في قراها)، (قتلْنا كبشهم)، (قتلْنا منهُمُ مائةً بشيخٍ)، إلا مراعاة للأعراف الجاهلية القديمة.

وبعد... فإن للشعر الجاهلي سياقه الخاص، ورموزه الخفية، وصوره العميقة التي لا نستطيع الكشف عن أغوارها إلا بفهمنا لسياقات النص الداخلية والخارجية ولاسيما

1) ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكبسون: 106.

2) الرؤى المقنعة: 561.

المرجعيات الدينية والأسطورية التي لابدّ لدارسي الشعر الجاهلي من معرفتها والإحاطة بها.

وقد كان للألفاظ في الشعر الجاهلي سياقها الخاص الذي يكشف عن رؤية الشاعر، وكذلك التراكيب النحوية التي تؤثر في السياق والتي يوظفها المبدع داخل بيئتها المناسبة مثل العطف والتقديم والتأخير والحذف فضلاً عن الفنون البلاغية التي تعتمد على السياق مثل التشبيه والاستعارة والكناية.

وكان لكل فن من فنون الشعر سياقه الذي يختلف عن سياق الفنون الأخرى ولغته التي تختص به، كفن الغزل والرثاء والمديح والفخر والهجاء، وغيرها من الفنون الشعرية، والأمثلة على ذلك مبثوثة في دواوين الشعراء الجاهليين، وسنخصص دراسة أخرى قادمة لهذا الموضوع.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- أدوات التقليل والتنكير في العربية – دراسة دلالية نحوية –، عماد محمد محمود البخيتاوي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2011.
- الأدوية النبوية، د. احمد عبده عوض، أعده للنشر وعدله وعرضه على الطب الحديث: شريف عزب، دار الشريف للنشر والتوزيع، مطبعة شركة الجزيرة العالمية للطباعة الحديثة، (د.ت)، رقم الإيداع: 816/ 2007.
- استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية –، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.
- الإنسان ذلك المجهول، الكيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1974.
- البديع، عبد الله بن المعتز، تحقيق: إغناطيوس كراتشقوفسكي، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1982.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط2، (د.ت).
- تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، نجيب محمد البهبيتي، دار الفكر، مكتبة الخانجي، مصر، ط4، 1970.
- تاريخ الماء – الصيغة الأولى لنشأة الكون والمعتقدات –، افرام اسكندر حبصونو، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية، العدد 51، السنة 2000.
- تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، د. محمد مفتاح، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985.
- التخلص في القصيدة العربية القديمة من الصيغة الى البنية، هاني توفيق نصر الله، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 14، العدد 5، 1999.
- التفاعل السياقي بين الشعر الأول والتراث النقدي الى القرن الخامس الهجري، د.

أسماء جموسي عبد الناظر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.

- جماليات المعنى الشعري – التشكيل والتأويل – د. عبد القادر الرباعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999 .
- جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1984.
- حدس اللحظة، فاستون باشلار، تعريب: (رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية العامة، افاق عربية، العراق، بغداد، الدار التونسية للنشر، طبعة خاصة بالمشرق العربي، 1986.
- حلية المحاضرة في صناعة الشعر، أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي، تحقيق: د. جعفر الكتابي، (د.ط)، (د.ت).
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وضع حواشيه: محمد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- خصائص الحروف العربية ومعانيها، حسن عباس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998.
- دراسة الأدب العربي، د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1981.
- ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، شرح وتعليق: د. محمد محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، (د.ط)، (د.ت).
- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب – 24 –، دار المعارف، مصر، ط4، (د.ت).
- ديوان حاتم الطائي، شرحه وضبط نصوصه وقدّم له: د. عمر فاروق الطبّاع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- ديوان عامر بن الطفيل، رواية أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري عن أبي العباس احمد بن يحيى ثعلب، دار صادر، بيروت، (د.ط)، 1979.
- ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح: د. حسين نصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1957.

- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب (52)، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت).
- ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- الرؤى المقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (1) البنية والرؤيا، كمال ابو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1986.
- الرموز في الفن – الأديان – الحياة، فيليب سيرنج، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، مطبعة جوهر الشام، ط2، 2009.
- الزمان، أبعاده وبنيته، د. عبد اللطيف الصديقي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1995.
- الشعر والشعراء، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، طبع في مدينة لَيْدَن بمطبعة بريل، دار صادر، 1902.
- طبقات الشعراء، عبد الله بن المعتز، تحقيق: عبد الستار احمد فراج، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1956.
- العقد الفريد، احمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ط)، 2007.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1972.
- العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة المعاجم والفهارس (56)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985.
- في قضايا النص الشعري العربي الحديث – مقاربات نظرية وتحليلية –، خالد الغريبي، الناشر: مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ط1، 2007.
- قراءات أسلوبية في الشعر الجاهلي، د. موس ربابعة، دار جرير، عمان، ط1، 2010.
- قراءة ثانية لشعرنا القديم،د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1981.
- قضايا العشرية، رومان ياكبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

- قضية الشعر الجديد، د. محمد النويهي، مكتبة الخانجي، دار الفكر، ط2، 1971.
- كتاب القوافي، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، عني بتحقيقه: د. عزة حسن، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، (د.ط)، 1970.
- الكلمة في اللسانيات الحديثة، د. عبد الحميد عبد الواحد، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2007.
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع كوستاتسوماس، القاهرة (د.ط)، (د.ت).
- اللسانيات العامة اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، د. نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 2009.
- اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، لمجموعة من المؤلفين، إعداد وتقديم: مخلوف سيد احمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010. هيدجر وإشكالية الفهم اللغوي للوجود، إبراهيم احمد، ص 217-230.
- اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل عزيز، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير الجزري، حققه وعلق عليه: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- المرجعية الاجتماعية في تكوين الخطاب الأدبي، محمد خرماش، مجلة حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب، تونس، العدد 38، 1995.
- مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزنياك، ترجمه وعلق عليه: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003.

- مشكلة الإنسان، د. زكريا إبراهيم، الناشر: مكتبة مصر، الفجالة، دار مصر للطباعة، (د.ط)، (د.ت).
- مشكلة الحياة، د. زكريا إبراهيم، الناشر: مكتبة مصر، الفجالـة، دار مصـر للطباعـة، (د.ط)، (د.ت).
- مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية، د. حسين جمعة، دانية للطباعة والنشـر، دمشـق، بيروت، ط1، 1990.
- معاني الأبنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي، جامعـة الكويـت، كليـة الآداب، (د.ط)، (د.ت).
- معنى الحياة، الفريد آدلر، ترجمة وتقديم: عادل نجيب بشرى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.
- مفاتيح القصيدة الجاهلية، نحو رؤية نقدية جديدة، (عبر المكتشفات الحديثة في الآثـار والميثولوجيا)، د. عبد الله بن احمد الفيفي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 2001.
- مقاربات حوارية – دراسـات –، معجـب الزهـراني، الانتشـار العـربي، بـيروت، ط2، 2013.
- المعنى وظلال المعنـى – أنظمـة الدلالـة في العربيـة –، د. محمـد محمـد يـونس عـلي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007.
- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، د. محمد محمـد يـونس عـلي، دار الكتـاب الجديـد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- موسـوعة أسـاطير العـرب عـن الجاهليـة ودلالاتهـا، د. محمـد عجينـة، دار محمـد عـلي للنشر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، صفاقس، تونس، ودار الفارابي، بـيروت، ط1، 1994.
- نسيج الـنص – بحـث في مـا يكـون بـه الملفـوظ نصـاً – الأزهـر الزنّـاد، المركـز الثقـافي العربي، بيروت، ط1، 1993.
- نظرية السياق القرآني – دراسة تأصيلية دلالية نقدية – د. المثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، الأردن، ط1، 2008.

- نقد الشعر، ابو الفرح قدامة بن جعفر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- الوجودية، جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة – 58 –، الكويت، (د.ط)، 1982.
- الوجودية في الجاهلية، فالتر براونه، مجلة المعرفة السورية، العدد 4، 1963.
- وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية، د. نوري حمودي القيسي، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، العراق، (د.ط)، 1974.

أثر السياق في توجيه دلالة النص عند ابن خفاجة الأندلسي[1]
قصيدة (وصف الجبل) أنموذجًا

د. سعاد أبوركب و د. وجدان الشمايلة •

سياق الموقف (السياق غير اللغوي)[2]:

لعل القول المعروف (لكل مقام مقال) يشير إلى أهمية ربط النص بسياق معين، فلكل موقف سياقه الذي يجري فيه، ويقسم السياق على قسمين هما: السياق اللغوي، وسياق الموقف[3]، فالسياق اللغوي هو «الأجزاء التي تسبق النص أو تليه مباشرة ويتحدد من خلالها المعنى المقصود»[4]، أما سياق الموقف فهو «إما أن يكون قرينة واقعية أو عقلية، والواقعية مبناها على العرف أو أحداث التاريخ أو مواقع الجغرافيا أو العلاقات العملية في إطار الموقف الذي حدث فيه الكلام. أما العقلية فإنها تنشأ من تداعي المعاني بحيث يثير بعضها بعضا في تسلسل منطقي»[5].

والنص الذي بين أيدينا هو (قصيدة الجبل لابن خفاجة)، ولا شك أن الروايات التي وصلتنا من المؤرخين وما ورد على لسان الشاعر ستنير لنا الطريق في تحليل النص من خلال سياق الموقف، فقد عاصر ابن خفاجة نهايات عصر الطوائف وما تخلله من فتن

---

1) إبراهيم بن الفتح بن عبدالله بن خفاجة ،أبو إسحاق الخفاجي، من أعيان مدينة شُقر، شاعر مشهور متقدم مبرز، حسن الشعر، خبيث الهجاء، وشعره كثير مجموع، (بغية الملتمس ص265 ، المطرب ص111، المغرب في حلى المغرب، حققه وعلق عليه شوقي ضيف، دار المعارف، ج2 ص367، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام، ق3،مج2، 541-542).

• جامعة الحائل/ المملكة العربية السعودية.

2) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ،دار صادر – بيروت ، ط1، 1990م.

3) ينظر: مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان ، عالم الكتب، ط 1 ، 2006م، ج2 ص 65.

4) معجم المصطلحات اللغوية والأدبية/ علية عزة عياد ، الرياض ،1984م،ج1 ص83.

5) ينظر: مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان ، ج2 ص 66.

واضطرابات، وتفكك سياسي واجتماعي، وتطاحن بين دول الطوائف التي كانت تستنجد بالنصارى من حين لآخر ضد بعضها البعض، وبداية عصر عهد الانحلال الطويل[1]،«لقد كان لكل هذه الأحداث أثرها في بروز نوع من التفكير التشاؤمي»[2]، والقصيدة كما يتضح قصيدة في التأملات، حيث ورد في تقديم النص في الديوان قوله: (وقال في الاعتبار)، والتأملات والاعتبار تأتي نتيجة الخبرة، كما أشارت المصادر المعاصرة لابن خفاجة أنه تجاوز الثمانين[3]، إذ كان مولد الشاعر عام 450هـ وكانت وفاته عام 530هـ[4]، وقد كانت الشيخوخة إحدى الأسباب الرئيسة والسياقات الظاهرة حول كتابة هذا النص الشعري، فالتقدم في العمر والشيخوخة البالغة تعمق الشعور بالغربة والألم النفسي والشعور بالوحدة والخوف من الموت. إن «معاناة الإنسان في شيخوخته تتمخض عن الإحساس بالفناء الذي يقترن بالعجز.. ولهذا يشعر الإنسان في شيخوخته بالاغتراب إذا طال به العمر»[5]، «إن الشاعر ليحزن أشد الحزن على ضياع شبابه وزحف الشيخوخة إلى جسده ووخط المشيب لشعره، فيظل بين الماضي والحاضر والمستقبل تتنازعه أحاسيس كثيرة بين الحسرة والألم»[6] والخوف مما بعد الموت.

وأرعنَ طمّاحِ الذؤابةِ، بَاذخٍ يُطاوِلُ أعنانَ السماءِ بغاربِ

يَسدُّ مهبَّ الريحِ من كلّ وجهةٍ ويزحمُ ليلاً شُهبهُ بالمناكب

وقورٍ على ظَهرِ الفلاةِ، كأنهُ طوالَ الليالي مُفكِرٌ بالعواقبِ

---

1) دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي)، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط4، 1997م، ص 14-17.

2) الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، فاطمة طحطح ص 45 ، نقلا عن تجربة الغربة والحنين في شعر ابن خفاجة الأندلسي، فتيحة دخموش، رسالة جامعية ، جامعة منتوري، ص 44.

3) الصلة، ابن بشكوال(ت578هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني،ط1989،1م،ج1 ص165.

4) وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت،ج1 ص57.

5) الديون، ابن خفاجة، ص 262.

6) تجربة الغربة والحنين في شعر ابن خفاجة الأندلسي ، فتيحة دخموش، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 54.

يلــوثُ عــليهِ الغـيمُ سُـودَ عمائـمٍ لها مـنْ وميضِ البرقِ حُمرُ ذوائبِ
أصـختُ إليـهِ وهـوَ أخـرسُ صَـامتٌ فحــدثني ليـلَ السُـرَى بالعَجائـبِ
فــما كــان إلا أن طـوتهم يـد الـردى وطـارت بهـم ريـحُ النـوى والنوائـبِ
فحتـى متـى أبقـى ويظعـن صـاحب أودّع منــــهُ راحــــلا غـــيرَ آيـــب
وحتـى متـى أرعـى الكواكـبَ سـاهرًا فمـن طـالعٍ أَخـرى الليـالي وغـارب

إن الشاعر لا يصور نفسه فحسب، إنه يتألم لحاله التي آل إليها بعد هذا العمر الطويـل، فيشعر بالحزن الشديد حين تؤول به هذه الدنيا إلى الزوال، فمعاني الفقد أصيلة في الشعر، مترامية في أرجائه إنـه الفقـد الشامل والجزع المقيم، والإحسـاس بـأن الحياة عبـث ولهـو وباطل[1]، إن شعور الشاعر بأن هذه الحياة الطويلة التي لا فائدة منها هـي محض خسـارة، فلماذا العيش طالما هناك موت بعده، لعل هـذا مـا كـان يجـول في خـاطر ابـن خفاجـة، «ولا شيء أقسى من أن يحس عاشق الحياة أن العمر آخذ في النفاذ»[2].

لقد أفنى الشاعر حياته في اللهـو والمجـون، يقـول ابـن خاقـان: «كـان في شـبيبته مخلـوع الرسن، في ميدان مجونه، كثير الوسن، بين صفا الانتهاك وحجونه، لا يبالي بمن التبس، ولا أيّ نار اقتبس، إلا أنه نسك اليوم نسك ابن أذينة»[3]، ولكن توبته أتت متـأخرة، ويشـير إلى ذلك ابن دحية في كتابه المطرب «ولما بلغ سن الكهولة، وأدرك من أقطـار الشـبيبة مأمولـه، نام فرأى أنه مستيقظ، يفكر فيما سلف من بطالته، ويتحسّـر عـلى مـا فـرط مـن تجريّـه عـلى معصية الله واستطالته، ويتذكّر ما مضى من شبابه، ومن انقضـى من أحبابه، ودمعـه يبـاري صوب المزن في انصبابه، ويحكيه في انسجامه وانسكابه، فانتبه وهو متنبّه لرشاده، مقبل على التزود لمعاده»[4]، وهذه التوبة المتأخرة، والخوف من الحساب عـلى مـا مضـى مـن شـبابه في

---

1) شعرنا القديم والنقد الجديد ، وهب رومية ، ص271.

2) شعرنا القديم والنقد الجديد، ص271.

3)قلائـد العقيـان ومحاسـن الأعيـان ،أبـو نصـر الفـتح بـن محمـد بـن عبيـد الله القيسـي الإشـبيلي الشـهير بـابن خاقان(529هـ)، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار،ط1 ،1989م، 1-2/ ص 740.

4) المطرب من أشعار أهل المغرب، ابن دحية أبو الخطاب عمر بـن حسـن(ت 633هــ)، تحقيـق إبـراهيم الأبيـاري وحامد عبد المجيد واحمد احمد بدوي، مراجعة طه حسين، دار العلـم للجميـع ، بـيروت-لبنـان، (د.ط)ص 117 ،

اللذة واللهو شكّل لديه قلقاً وألماً نفسياً مما بعد الموت، كما شكل لديه ردة فعل عنيفة في آخر حياته، يقول الضبي: «أنه كان يخرج من جزيرة شَقر_ وهي كانت وطنه_ في أكثر الأوقات إلى بعض تلك الجبال التي تقرب من الجزيرة وحده، فكان إذا صار بين جبلين نادى بأعلى صوته: يا إبراهيم تموت، يعني نفسه، فيجيبه الصوت، ولا يزال كذلك حتى يخرّ مغشياً عليه»[1].

ويؤكد هذا قول الفتح بن خاقان في قلائد العقيان: «أخبرني أنه لّما أقلع عن صبوته، وطلع ثنية سلوته، والكهولة قد حنكته، وأسلكته من الأرعواء حيث أسلكته، نام فرأى أنه مستيقظ، وجعل يفكر بما مرّ من شبابه، وفيمن ذهب من أحبابه، ويبكي على أيام لهوه، وأوان غفلته وسهوه، ويتوجع لسالف ذلك الزمان، ويتبع الذكر دمعا...»[2].

ويمكن أن نستشف أيضاً من قول ابن بسام في ذخيرته: «... ولا أعرفه تعرّض للملوك الطوائف بوقتنا، على أنه نشأ في أيامهم، ونظر إلى تهافتهم في الأدب وازدحامهم...»[3] أنه قد كان عزيز النفس، شديد الانشغال بلهوه عن متطلبات الحياة، ومشاقها التي قد تبعد الإنسان عن اللهو والترف، فقسوة العيش تجذب الإنسان إلى الزهد، وتبعده عن اللهو، وطالما أن الشاعر قد امتلك مقومات الحياة الرغيدة في شبابه، فقد تهيأت له كل أسباب اللهو والمجون التي تبعد النفس البشرية عن التعبد والتزهد؛ وهذا ما شكّل لديه ألما مؤرقاً في نهاية حياته أو عند اقتراب الشيخوخة.

السياق المقالي(اللغوي) :

السياق هو الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، وهو مقياس تتصل بواسطته الجمل فيما بينها، وهو الذي يربط حركات الإحالة بين عناصر النص؛ فلا

وانظر قلائد العقيان، ص740.

1) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي احمد بن يحيى بن أحمد بن عميره (ت599هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني،ط1، 1989م، ص 265-266.

2) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ،أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي الشهير بابن خاقان(529هـ)، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار،ط1 ،1989م، 1-2/ ص 740-741.

3) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس،8 مج، دار الثقافة – بيروت،(د. ط) 1997م، ق3 ،مج2، ص542).

يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصلها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق. ويعرفه أولمان: «بأنه النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»[1]، والذي يحدد قيمة اللفظة المفردة هو السياق الذي ترد فيه،[2]، فكل مفردة من مفردات الخطاب لها دلالتها التي يوحي بها ارتباطها بغيرها من المفردات لتشير بمجملها إلى سياق عام يمكن أن نستشفه من خلالها، كما أن «إن للكلمات قيمة حضورية، بمعنى أنها محدودة باللحظة التي تستعمل فيها لأن الاستعمال الوقتي يخلع على كل كلمة قيمة محدودة دون النظر إلى المعنى أو المعاني التي كانت في الماضي»[3].

ومنذ البداية تكون دلالة المفردات وبداية السياق اللغوي، فالتمهيد للنص: (وقال في الاعتبار)، ويمكن أن نعد هذا الافتتاح بمثابة العنوان في وقتنا الحاضر، فالعنوان هو الدائرة الأولى في النص الشعري الذي يُلمّح ويساعدنا على فهم النص، هذا بالإضافة إلى أنه يوسّع أفق توقعات القارئ والمتلقي للنص، ويعد «حلقة أساسية ضمن حلقات البناء الاستراتيجي للنص»[4]؛ «لأنه مفتاح التجربة وكنزها المعبّأ بكل صنوف الوجدان»[5]، وقد اعتدنا في الشعر القديم خلو الشعر من العنوان واعتماده فقط على المقدمات والمطالع بدلا من العنوان، والتي بدورها تشير إلى مضمون القصيدة، وهذا التقديم يعطي إيحاء العنوان نفسه، حيث يرى الغذامي أن عنونة النص الشعري تعدّ تقييدا له[6]،وقد جاء التقديم للقصيدة الإشارة إلى أنها قيلت في الاعتبار.

دلالة اللون:

يتكشف اللون الأسود في القصيدة عن معان عدة (الشؤم، الشقاء، اليأس) ويتلاءم إيقاع اللون الأسود مع إيقاع الزمن القاسي والمكان المسلوب، مع إيقاع الحالة النفسية

1) التأويل اللغوي في القرآن الكريم، حسين حامد الصالح، دار ابن حزم ، لبنان،ط1، 2005م، ص103.

2) النقد والبلاغة ، محمد كريم الكواز، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م، ص 322.

3) التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 128.

4) الشعر العربي الحديث ، محمد بنيس، ص 66.

5) الشعر العربي الحديث ، دراسة في المنجز النصي، رشيد يحياوي، إفريقيا الشرق، الدر البيضاء 1998م، ص110.

6) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي، ص 261.

للشاعر، واللون الأسود هو لون الموت، وتتلاءم دلالته مع دلالة التراكيب في القصيدة لتؤدي معنى واحداً هو التعبير عن الحالة النفسية التي يعانيها الشاعر، والعبارات التي أصدرها توحي بزلزال نفسي- يدمر كيانه فـ(هوج الجنائب، سحبتُ الدياجي، وحيدا، الفيافي، وجوه المنايا، جيب الليل، يزحم ليلاً...) وكلها مفردات وتراكيب لها دلالتها على الوحدة التي تنتج عن الموت.

واستخدام اللون عند الشاعر يرتبط بما يحمله من دلالة مرجعية لدى المتلقي، وهنا نجد أن تكرار ذكر هذا اللون الأسود والألفاظ الدالة عليه ينبئ عن الحالة النفسية والألم الداخلي الذي يدفع الشاعر لتكرار الإشارة إليه بطرق عدة، وكل هذه الإشارات تعبّر بقوة عن الموت والوحدة والهزيمة النفسية والانكسار الناجم عن التقدم في السن، ويشير إلى الانطواء على النفس، والانغلاق الذاتي، والتوحُّد والخوف من المجهول الذي يتبع الموت.

كما أن اللون الأسود يعطي شعورا بالاستقلالية والتوحّد، ويعبر بقوة عن الموت والجديّة وأهمية الموقف، كما يشير إلى الانطواء على النفس، والعيش في عوالم مغلقة.

وقد اختار الشاعر في حديثه عن اللون الأسود قوله (إذا ما قلت قد باد) تعبيراً عن طول الليل وعبّر عنها بمفردات (باد، فانقضى)وهذه المفردات تشير إلى تمني انتهاء الليل، ومما يدل على هذه الرغبة قوله بعد ذلك :(تكشّف) وهذه اللفظة تعني الرغبة في حصول الفعل واجتهاد الفاعل في سبيل ذلك، ولكن لا يلبث الشاعر أن يخيِّب أفق توقعات القارئ فيقول :(إن هذا الظَّن كاذبٌ)، «فاللغة في الواقع تكشف في كل مظاهرها وجهاً فكرياً ووجهاً عاطفياً، ويتفاوت الوجهان كثافة بحسب ما للمتكلم من استعداد فطري، وبحسب وسطه الاجتماعي والحالة التي يكون فيها»[1].

السياق الصوتي:

للأصوات أهمية كبرى في تحليل السياقات النصية، ولكل صوت في القصيدة دلالته التي يوحي بها، فالروي مثلا من الأركان المهمة التي يعتمد عليها الشعر، فالروي تكرار صوت في أواخر الأبيات الشعرية ويعد جزءاً مهماً في الموسيقى الشعرية؛ «فلا يكون الشعر

1) الأسلوبية والأسلوب ، عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت –لبنان، ط5، ص36.

مقفّى إلا بأن يشتمل على ذلك الصوت المكرر في أواخر الأبيات»[1].

وقد بنى ابن خفاجة قصيدته الجبل على حرف الباء وحده إذ لم يتكرر معه حرف آخر، وقد جاءت هذه القصيدة التي عدتها 26 بيتاً على روي الباء دون أن يشترك معه صوت آخر كما نلاحظ:

بعيشك هل تدري أهوج الجنائب	**تخبُّ برحلي أم ظهور النجائبِ**
فما لحتُ في أولى المشارق كوكباً	**فأشرقتُ حتى جئتُ أخرى المغاربِ**

ففي هذين البيتين بنى ابن خفاجة قصيدته على أصغر صورة من صور القافية وهو صوت الباء، فالقصيدة بائية، وصوت الباء شفوي «يتم نطقه بضم الشفتين ورفع الطبق ليغلق ما بين الحلق والتجويف الأنفي»[2]، وهو صوت مجهور شديد مرقق، وهذا الروي بما يحمل من صفات الجهر والشدة نجده يتلاءم ويتناسب مع القصيدة من ناحيتين:

أولاً : يتناسب مع عنوان القصيدة، فالشاعر تحدث فيها عن (الجبل)، وهذا الحديث يتلاءم مع ما يتصف به صوت الباء.

ثانياً : من حيث الموضوع أو الفكرة المسيطرة على الشاعر في هذه القصيدة وهي فكرة الموت، وكلنا يعلم ما للموت من شدة ورهبة ووقع على النفس.

فالانفجارية والشدة اللتان يتصف بهما صوت الباء والذي جعله الشاعر رويا يتناسب مع دلالة العنوان من ناحية ودلالة السياق(الموت) من ناحية أخرى؛ لذا نرى أن الشاعر كان موفقاً في اختياره للروي لما يحمل من دلالات تتناسب مع العنوان والسياق، فالروي يضفي على القصيدة نغم وجرس موسيقي من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشاعر حين يختار رويه أو قافيته يختارها بعناية بحيث تقدم المعنى، فيبدو أن ثمة علاقة بين الروي ذلك الأداء الصوتي وبين الدلالة التي يرغب الشاعر في إيصالها للمتلقي «ولّما كانت القافية ركناً من أركان الأداء الصوتي الذي لم يغفله نتاج شعري، فإنها لم تهيمن بصفتها لاحقة جمالية وحسب، وإنما كانت لافتة أسلوبية يقع عليها الاختيار بشكل يهيئ من خلالها المتلقي لأن

1) موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، 2010م، ص234.

2) مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي ، رمضان عبد التواب ، ص42.

ينظر إليها بعين الاهتمام، إذا ما أراد صياغة دلالية للنص في حدود نسيجها اللغوي»[1]

ونلاحظ أيضاً أن الشاعر جاء بالروي مكسوراً والكسر أثقل الحركات كما وصفها اللغويون، فالشاعر يمر بحالة خوف وتوتر وقلق نتيجة حديثه عن موضوع ثقيل على النفس البشرية وعن نهاية واقعة لا محالة؛ لذا جاء الكسر معبراً أو موحياً بما يعاني منه الشاعر أو يشعر به، فالشاعر كما يبدو ظهر منكسراً للموت وحقيقته حتى سيطرت عليه بشكل لافت، فاجتماع الباء مع الكسر تدلان على أن الشاعر في صراع مع نفسه، فهو يحب الحياة راغباً فيها كارهاً للموت الذي لا مفرّ منه، لذا نجده يختم قصيدته بقوله:

وقلت وقد نكّبت عنه لطية سلام فإنا من مقيم وذاهب

ومما يدل على أن الشاعر في صراع مع أمرين ضدين (الحياة والموت)، إكثاره من المتضادات في قصيدته مثل (المشارق والمغارب، سود وبيض، صامت وحدثني، وأبقى ويظعن، ومقيم وذاهب)، وهذا أمر طبيعي ويخدم الفكرة التي يتحدث عنها، ويعبر عن ذات الشاعر المتعلقة بالحياة، ولمنه يصدم بالواقع والنهاية التي لا بدّ منها.

التكرار في القصيدة:

من يطالع أبيات هذه القصيدة يلاحظ أن الشاعر اعتمد على التكرار، ونقصد بالتكرار هنا تكراره لبعض الصيغ الصرفية، إذ لا بد أن يكون الشاعر قد لجأ لهذا الأسلوب ليعبر للقارئ عن إحساسه أو شعوره أو لتأكيد معنى معين فمن هذه الصيغ أو الأبنية الصرفية:

صيغة اسم الفاعل: الذي يدل على من وقع عليه فعل الفاعل نحو (كاذب، قاطب، ثاقب، صامت، قاتل، تائب، نادب، آيب...)

فهذه القصيدة كما هو معروف تعبر عن تجربة نفسية يعانيها الشاعر؛ لذا أخذ يشرك الجبل ليعيش معه هذه التجربة وهذه المعاناة، ويبدو أن الشاعر نظم هذه القصيدة في عمر متقدم، فلا بدّ أن تكون مرّت به أحداث وتجارب كثيرة، فالشاعر كان في حركة دائبة ومستمرة يتصارع مع الحياة وهذا كله يتوافق مع دلالة اسم الفاعل كما هو معروف عند علماء اللغة، فتوظيف اسم الفاعل هنا كان جميلاً إذ لخص لنا الشاعر في النهاية من خلال

1) الأسلوبية الصوتية في شعر أدونيس، عادل نذير الحساني، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق، ط1، 1433هـ -2012م، ص 129.

اعتماده على هذه الصيغة صراعه مع الحياة والموت حين ختم قصيدته بصيغتي اسم الفاعل(مقيم وذاهب)، فهو ينتظر نهايته، حيث عاش ثمانين سنة مرت عليه أحداث وتجارب كثيرة أشار إليها في أحد أبياته، إذ يقول:

فأسمعني من وعظه كل عبرة يترجمها عنه لسان التجارب

فالشاعر في هذا البيت، وإن كان يتحدث عن الجبل، إلا أنه في الحقيقة يتحدث عن ذاته من خلال الجبل.

ومن الصيغ الصرفية التي تكررت عن الشاعر صيغة تَفَعَّلَ نحو(تكشّف، تطلّع، تبتل، توقد، تأمل) فهذه الأفعال مزيدة بحرفين للأصل الثلاثي(كشف، طلع، بتل، وقد، أملَ) ومن المعلوم أن كل زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى ولا بد أن يكون لتكرار هذه الصيغة دور في توضيح المعنى وتثبيته في ذهن السامع، فمن معاني هذه الصيغة على سبيل المثال «التكلف كتصبر وتحلّم: تكلف الصبر والحلم»[1]، وظهر هذا المعنى في قول الشاعر حين تحدث عن الجبل:

وقال ألا كم كنتُ ملجأ قاتلٍ وموطن أواه تبتل تائب

ففي هذا البيت جاءت صيغة تبتل لتفيد معنى التكلف، فالشاعر يتحدث على لسان الجبل الذي ذهب من كان يأوي إليه يتبتل، أي يتكلف التبتل، وكأن الشاعر يشير إلى أن مصيره مصير من تبتل وذهب حيث لا رجعة، والشاعر كما ذكرنا سابقاً أمضى شبابه باللهو واللعب والترف، حيث وفرّت له أسرته وبيئته الأندلسية كل أسباب اللهو والترف والمجون، فبعد أن قطع شوطاً طويلا من الحياة وأصبح في سن متقدمة راح يتكلف التبتل طلبا للتوبة، وهو وإن كان يحاور الجبل ويستنطقه إلا إنه في الحقيقة يتحدث إلى نفسه.

وكان لصيغة (فَاعَلَ) نصيباً وظهوراً في هذه القصيدة نحو (لاطم، زاحم، طاول، ضاحك) فمن المعاني التي تفيده هذه الصيغة التشارك والمشاركة بين اثنين فأكثر، فالشاعر كغيره من الشعراء أخذ يشرك الطبيعة التي كان الشعراء يلوذون إليها للشكوى عما يختلج

---

1) شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، دار حراء ، مؤسسة الكتب الثقافية ، جدة، ط6، 1999م، ص 38.

دواخلهم من هموم وأحزان؛ لذا نجد ابن خفاجة يلجأ للجبل يستنطقه ليشركه همومه؛ إذ إنه كان يعاني الوحدة التي ظهرت في أحد أبياته:

وحيـــداً تهـــاداني الفيـــافي فـــأجتلي وجـــوه المنايـــا في قتـــاع الغياهـــب

فأخذ ابن خفاجة يبحث عن أنيس له، وفي غمار تفتيشه هذا ألجأه البحث إلى الجبل فأضفى عليه صفات إنسانية، فالجبل يتحدث ويتصدع ويسهر، والحقيقة أن الشاعر إنما يتحدث عما يختلج في نفسه.

دوران الأصوات في القصيدة:

تختلف الأصوات اللغوية فيما بينها من حيث نقطة النطق أو المخرج، ومن حيث الصفات منها الشفوي والأسناني والحلقي والحنجري... ومنها ما يتصف بالجهر أو الهمس، والشدة والرخاوة وغير ذلك، وهذا الاختلاف له دور في شيوع وانتشار الأصوات اللغوية، فالأصوات اللغوية تتفاوت فيما بينها من حيث الاستعمال والانتشار، فبعضها كثير الاستعمال والانتشار ومنها ما هو قليل الاستعمال. وقد أشار إلى هذا ابن منظور في مقدمة لسان العرب حين أخذ يصنف الأصوات العربية إلى ثلاثة أنواع : كثيرة التردد، ومتوسطة التردد، وقليلة التردد، ويبدو أن لسهولة النطق أثراً كبيراً في شيوع الألفاظ فكلما كان نطق الصوت سهلا لا يحتاج إلى جهد ازداد شيوعه، أما إذا كان صعب النطق قل شيوعه وانتشاره.

وسنقوم بالوقوف عند قصيدة ابن خفاجة لإحصاء الأصوات اللغوية ودورانها لمعرفة أكثر الأصوات انتشاراً وشيوعاً في هذه القصيدة، حيث يتضح لنا أن دوران الأصوات في هذه القصيدة قد جاء على النحو الآتي :

الصوت	عدد مرات دورانه
الهمزة	94 مرة
الألف	125 مرة
الباء	57 مرة
التاء	48 مرة
الثاء	4 مرات
الجيم	20 مرة
الحاء	27 مرة
الخاء	11 مرة
الدال	24 مرة
الذال	7 مرات
الراء	54 مرة
الزاي	4 مرات
السين	18 مرة
الشين	8 مرات
الصاد	8 مرات
الضاد	10 مرات
الطاء	16 مرة
الظاء	6 مرات
العين	35 مرة
الغين	12 مرة
الفاء	29 مرة
القاف	25 مرة
الكاف	27 مرة
اللام	80 مرة

الميم	67 مرة
النون	54 مرة
الهاء	22 مرة
الواو	55 مرة
الياء	57 مرة

ويلاحظ من خلال هذه الإحصائية أن القصيدة اشتملت على أصوات العربية جميعها، ولكنها متفاوتة في عددها وانتشارها، كما نلاحظ من حيث ورودها ودورانها في القصيدة. أن صوت الألف من أكثر الأصوات دوراناً في حين كان صوت الثاء أقلها دوراناً، ولعل ما تمتاز به الألف من سهولة وقلة جهد عند نطقه كان السبب في انتشاره و دورانه في القصيدة إذ إنه تكرر (125 مرة)، والألف صوت من الأصوات الصائتة أو كما يسميها البعض الحركات الطويلة أو أحرف المد وهي (الألف والواو والياء) ولهذه الأصوات أهمية كبرى في تشكيل الكلمات، وهي من الوسائل المهمة للتغلب على صعوبة النطق، وهي ضرورة شاعرية «فإنشاد الشعر – مثلا- يتطلب من صاحبه أن يؤدي الحركات بصورة معينة بحيث تكون أطول زمنا منها في الكلام العادي، وطبيعة الحركات هي التي تمكنه من ذلك، والتغني- كذلك- يقتضي إطالة زمن النطق بالحركات أحياناً أضعاف زمنها في الإنشاد، وهكذا تصبح الحركات وسيلة المتكلم في التنويع بين متكلم وآخر»[1]، إضافة إلى أن الصوائت أو الحركات أوضح في السمع من الصوامت؛ لأن الطريق الذي يمر به الهواء عند نطقها تقل فيه الاعتراضات التي تعترضه.

وقد جاء أغلب اعتماد الشاعر على الألف، وهو صوت يساعد الشاعر ليعبر عن الآهات والزفرات التي يعاني منها، في حين نجد أن صوت الهمزة ذلك الصوت الثقيل الذي كانت العربية تلجأ إلى التخلص منه قد تكرر (94مرّة) أي احتل المرتبة الثانية بعد الألف، وهذا الانتشار لصوت الهمزة الحنجري يخدم الفكرة التي يتحدث عنها الشاعر وهي فكرة الموت الثقيلة على النفس البشرية.

1) علم الصوتيات، عبد العزيز أحمد علام و عبد الله ربيع محمود، مكتبة الرشد، الرياض، 2004م ، ص191.

ويلاحظ أن الأصوات اللثوية (اللام والنون والراء) كانت من أكثر الأصوات دوراناً، إذ تكرر صوت اللام 80 مرة الراء 54 مرة، أما النون فتكرر 54 مرة، ويعزى هذا إلى أن اللثة كمخرج قريبة من رأس اللسان، بل إن اللسان في وضعه الطبيعي يلامس اللثة أو الأسنان برأسه وهذا يعني أن إحداث الأصوات اللثوية لا يتطلب جهداً خاصاً[1] هذا من حيث المخرج أما من حيث الصفة فإن هذه الأصوات اللثوية تعد من الأصوات المائعة يضاف إليها الأصوات(الباء والميم والفاء) والتي تجمع في لفظة(مرنبفل) أصوات سهلة النطق لذا كان انتشارها ودورانها في القصيدة ملحوظاً.

وقد كانت للأصوات الشفوية(الباء والميم و الواو) شيوعاً واضحاً في القصيدة إذ تكررت الباء 57 مرة، والميم 67 مرة، والواو 55 مرة. وهذه الأصوات تخرج من مخرج واحد وهو الشفة لا تحتاج إلى جهد عضلي كبير لإخراجها، أما الفاء فهو من الأصوات الشفوية الأسنانية التي يشترك في نطقها عضوان من أعضاء النطق هما الشفة والأسنان لذا كانت أقل دوراناً من الأصوات الشفوية إذ تكررت ما يقارب 29 مرة.

أما أقل الأصوات دوراناً فكانت الأصوات الأسنانية (الثاء والظاء والذال)، إذ تكررت التاء أربع مرات، والظاء 6 مرات، والذال 7 مرات، ويشترك في نطقها الأسنان العليا والأسنان السفلى واللسان.

1) الأصوات اللغوية ، محمد علي الخولي، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان ، 1986م، ص120.

الخاتمة

لقد درس هذا البحث أثر السياق في توجيه دلالة النص عند ابن خفاجة، واتخذ قصيدة وصف الجبل نموذجا للدراسة، فجاء البحث في محورين هما السياق المقامي للنص ويتضمن الحديث عن الظروف المحيطة بإنشاء القصيدة من زمان ومكان وظروف سياسية واجتماعية وصحية وعمرية وغيرها، أما السياق المقالي الذي يمكن أن يُستشف من نص القصيدة، فناقش دلالة اللون حيث وجد أن اللون الطاغي هو اللون الأسود، بما يحمل من دلالة الشؤم والشقاء واليأس، ويتلاءم إيقاعه مع إيقاع الزمن القاسي، وكشف البحث أن أغلب اعتماد الشاعر على صوت الألف، وهو صوت يساعد الشاعر ليعبر عن الآهات والزفرات التي يعاني منها، بينما جاء صوت الهمزة في المرتبة الثانية بعد الألف، وهذا الانتشار لصوت الهمزة الحنجري يخدم الفكرة التي يتحدث عنها الشاعر وهي فكرة الموت الثقيلة على النفس البشرية.

المصادر والمراجع

- الأسلوبية الصوتية في شعر أدونيس، عادل نـذير الحسـاني، مؤسسـة دار الصـادق الثقافية، العراق، ط1، 1433هـ -2012م.
- الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بـيروت –لبنان، ط5.
- الأصـوات اللغويـة، محمـد عـلي الخـولي، دار الفـلاح للنشر والتوزيـع، عـمان، 1986م.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي احمد بن يحيى بـن أحمـد بـن عمـيره(ت599هـــ)، تحقيـق إبـراهيم الأبيـاري، دار الكتـاب المصـري- دار الكتـاب اللبناني،ط1، 1989م.
- التأويـل اللغـوي في القـرآن الكـريم، حسـين حامـد الصـالح، دار ابـن حـزم، لبنان،ط1، 2005م.
- تجربـة الغربـة والحنين في شعر ابـن خفاجـة الأندلسـي، فتيحـة دخمـوش، رسـالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة.
- دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفـتح المرابطي)، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط4، 1997م.
- الـذخيرة في محاسـن أهـل الجزيـرة، أبـو الحسـن عـلي بـن بسـام الشـنتريني، تحقيـق إحسان عباس،8 مج، دار الثقافة –بيروت،(د. ط) 1997م، ق3،مج2.
- شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، دار حراء، مؤسسة الكتب الثقافيـة، جدة، ط6، 1999م.
- الشعر العربي الحديث، دراسة في المنجز النصـي، رشيد يحياوي، إفريقيـا الشـرق، الدر البيضاء 1998م.
- الصـلة، ابـن بشـكوال(ت578هــ)، تحقيـق إبـراهيم الأبيـاري، دار الكتـاب المصـري-دار الكتاب اللبناني،ط1،1989م،ج1.
- علم الصوتيات، عبد العزيز أحمد عـلام و عبـد الله ربيـع محمـود، مكتبـة الرشـد،

الرياض، 2004م.

- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي الشهير بابن خاقان(529هـ)، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار،ط1،1989م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر – بيروت، ط1، 1990م.
- مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، رمضان عبد التواب.
- المطرب من أشعار أهل المغرب، ابن دحية أبو الخطاب عمر بن حسن (ت633هـ)،تحقيق إبراهيم الأبياري و حامد عبد المجيد واحمد احمد بدوي، مراجعة طه حسين، دار العلم للجميع، بيروت-لبنان، (د.ط).
- معجم المصطلحات اللغوية والأدبية/ علية عزة عياد، الرياض،1984م.
- المغرب في حلى المغرب، حققه وعلق عليه شوقي ضيف، دار المعارف، ج2.
- مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان، عالم الكتب، ط 1، 2006م، ج2.
- موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، 2010م.
- النقد والبلاغة، محمد كريم الكواز، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

الليل والمدينة
(السياق وفهم النص/ قراءة في شعر السياب)

د. جبار سويس الذهبي •

مدخل:

تعدّ السياقات بنوعيها؛ الداخلي والخارجي، والتداخل النصّي (التناص)، والقصد، والقبول، من السمات التي يجب أن يتّصف بها النصّ، لتتحقّق فيه الخاصّية النصّية، هذه السمات لا تحقّقها العلاقات البنيوية/ التركيبية داخل النصّ، بل تتحقّق بفضل الوظائف التداولية، والتواصلية للنصوص. إذ يسعى المتكلّم/ الكاتب إلى أن يؤثّر في المتلقّي/ القارئ بنصوص ومنطوقات في عملية التواصل على نحو مقصود؛ فالنصوص تتكون على الدوام في مواقف تواصلية، تؤثر بشكل جوهري في تشكيل بنيتها؛ لذا أصبح من الواجب على محلّل النصّ أن يراعي جوانب أخرى، بعضها غير لغوي، خارجي، لكنه يفرض نفسه على محلّل النصّ، فلا يجد بداً من النظر فيه، ودراسة تأثيره في النصّ من جهة، وفي طرفي الاتصال (المرسل والمتلقّي) من جهة أخرى؛ فمحلّل النصّ يعالج مادّته اللغوية بوصفها مدوّنة (نصّاً)، لعملية حركية استعمل المتكلّم/ الكاتب فيها اللغة أداة توصيلية في سياق معيّن للتعبير عن معان، وتحقيق مقاصد الخطاب. ومن هنا يسعى محلّل النصّ إلى وصف مظاهر الاطراد في الأحداث اللغوية التي يستعملها الناس، لإيصال تلك المعاني والمقاصد[1].

إن الأمر -بحسب إمبرتو إيكو- يتعلّق بمحاولة فهم النصّ، وباستشراف نسق من التمنيات النفسية، والثقافية، والتاريخية من لدن المتلقّي؛ إذ يوجّه المرسل تعبيراً ما إلى متلقّ بعينه، وفي سياق معين، إلاّ أنّه ينبغي ألاّ نطابق بين التواصل والإحالة؛ لأنّنا بذلك لا

• معهد تطوير تدريس اللغة العربية- وزارة التربية/ العراق.

1) ينظر: براون ويول: 33.

نتوصّل فقط لمجرد قول شيء ما، بل أيضاً لتحقيق أفعال تواصلية أخرى، من قبيل الالتماس، والأمر، والسؤال. وخلاصة القول هي إنّنا نريد بعملية التواصل، التعبير عن تنوع كبير في المواقف القولية (القضوية)، إذ لا يمثل منها الإثبات والإحالة على المرجع، إلاّ حالة من التنوع، ويمكن أن نفهم التعبير عن أيّ موقف قولي على أنّه إحالة.

يجب أن ينتقل اهتمامنا من النصّ بوصفه نسقاً موضوعياً للمعلومات المكنة، إلى العلاقة التواصلية التي تربطه بالمتلقّي. فاختيار هذا الأخير تأويلاً ما، يصبح أحد عناصر القيمة الفعلية للمعلومة، وإذا أردنا تفحّص الإمكانات التي تتوافر عليها بنية تواصلية لتصبح ذات معنى، لا يمكن تجاهل متلقّي النصّ، فأخذ العامل النفسي بالحسبان، يعادل الاعتراف بكون النصّ لا يمكنه أن يؤدّي معنى، إلا إذا أُوّل انطلاقا من وضعية محدّدة (وضعية نفسية ومن ثمّ تاريخية، واجتماعية، وأنثربولوجية) بالمعنى الواسع للكلمة[1].

إذن تقتضي عملية التواصل بيان علاقات النصّ -بوصفه عقدة تتفرّع عنها مجموع الوظائف التداولية/ التواصلية، تلك العلاقات التي يختصّ بعضها بعلاقة النصّ بالنصوص الأخرى، التي يمثل النصّ حلقة من حلقات سلسلتها، والأخرى التي ترتبط بالمؤثرات الاجتماعية والثقافية التي تحدّد علاقة النصّ بكلّ من منتجه (المتكلّم/ الكاتب)، والمتلقّي (المستمع/ القارئ).

يُطلق مصطلح سياق المقام (Situationality)عادة على مجموع الظروف التي نشأ النصّ/ الخطاب في وسطها؛ سواء أكان كتابياً، أم شفاهياً، ومن هنا يجب الأخذ بالحسبان المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ فيه النصّ مكانه، والصورة التي يؤلّفها المتخاطبون عنه، وهوية هؤلاء المتخاطبين، والفكرة التي يؤلّفها كلّ واحد منهم عن الآخر، بما في ذلك إدراك كلّ منهم حقيقة مراد الآخر، أو محاولة استكناه ما يفكر به الآخر، والأخذ بالحسبان أيضاً الأحداث التي سبقت إنتاج النصّ/ الخطاب، ولاسيّما العلاقات التي كان يمتلكها قبل ذلك المتخاطبون، وتبدّلات الكلام، حيث المكان الذي يكون فيه الخطاب[2].

1) ينظر: أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2005: 126-128.

2) ينظر: أزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: 677.

وللإشارة نود هنا أن نبيّن الفرق بين السياق اللغـوي، وسياق الموقـف؛ إذ يُعنـى الأول بالبناء الداخلي للنصّ، باتّباع الوسائل النحويـة؛ ونعنـي بها وسائل الإحالـة والتكـرار... وغيرهما ممّا يشير إلى السياق الداخلي في بنية النصّ، وصور العلاقات بـين مفـردات الـنصّ الواحد، مثل العلاقات بين الوحدات الصـوتية في الكلمـة الواحـدة، والكلمـة في الجملـة، والجمل داخل النصّ[1].

في حين أن سياق الموقف يتضمّن العوامل التي تقيم الصلة بـين الـنصّ وموقـف واقعـة ما، سواء أكان موقفاً حاضراً، أم قابلاً للاسترجاع. إذ يأتي النصّ في صورة عمل يمكن أن يراقب الموقف وأن يغيره. وتتحقّق تأثيرات سياق المقام من طريق ما يقوم به منشئ الـنصّ من تزويد النصّ بمعتقداته وأهدافه الخاصـة للأنمـوذج الـذي يقيمـه للموقـف الاتصـالي، وتسير هذه العملية جنباً إلى جنب مع توقعات مستقبِل النصّ، ومعرفتـه السـابقة عـن عـالم النصّ. وقد لا تكون إلاّ بعض الوساطة في عنـاصر الموقـف، مثلما هـي الحـال في الاتصـال بالمواجهة، ولاسيّما في الأمور التي تخضع للإدراك المباشر، وقـد تكـون الوسـاطة جوهريـة حين يتعلّق الأمر بقراءة نصّ قديم ذي طبيعة أدبية، يتحدث عن أمور تنتمـي إلى عـالم غـير العالم الذي فيه قارئ النصّ[2].

والسياق أحد العناصر الستة في مخطط رومان جاكبسون، الذي أكمل فيه عمـل بـوهلر في كتابه نظرية اللغة، والذي حلّـل فيـه وظـائف الرمـوز اللغويـة، وخلـص إلى أنّهـا أدوات لكـلّ منهـا وظيفتهـا التـي تختلـف بـاختلاف مـا تعلّـق بهـا؛ فـالرمز اللغـوي يـؤدّي إحـدى الوظائف الآتية:

1-وظيفة تعبيرية تخصّ المتكلّم.

---

1) في تعليقه على قول سيبويه (لعلم المخاطب بالمعنى)، يشير د. محمد حماسة عبد اللطيف ضمن نقـاط تحليله هـذه العبارة إلى أهمية السياق الذي يكون فيه الكلام، إذ ((يقوم السـياق في أحيـان كثـيرة بتحديـد الدلالـة المقصـودة مـن الكلمة في جملتها. ومن قديم أشار العلماء إلى أهميـة السـياق أو المقـام وتطلبـه مقـالاً مخصوصـاً يـتلاءم معـه، وقـالوا عبارتهم الموجزة الدالة التي يصفها الدكتور تمام حسان بأنها قفزة من قفزات الفكر، وهي: (لكـلّ مقـام مقـال)، ولا تكون للعلاقة النحوية ميزة في ذاتها، ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلـمات المختـارة في موضـعها الصحيح ميزة في ذاتها ما لم يكن ذلك كلّه في سياق ملائم)). د. محمد حماسة عبد اللطيف: 98.

2) ينظر: دي بوجراند: 104. وينظر أيضاً: د. إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد: 209.

2- وظيفة استدعائية تخصّ السامع.

3- وظيفة توضيح الشيء المعبّر عنه.

هذه الوظائف الثلاث للغة وسّعها جاكبسون في مخططه الاتصالي، الذي حدّد فيه وظائف اللغة، بحسب عناصر الاتصال؛ إذ إنّ الوظيفة الأساسية للغة لدى جاكبسون هي التواصل، إلا أنّ ثمّة وظائف أخرى تتفاعل فيما بينها، أو تهيمن أحداها على الأخرى بحسب خصوصيات النصّ/ الخطاب؛ وهكذا يختص كلّ عنصر من عناصر الاتصال بوظيفة خاصة به؛ فالمرسل/ المتكلّم، العنصر الأول في عملية الاتصال، تكون وظيفته انفعالية أو تعبيرية؛ إذ يعبّر المرسل/ المتكلّم بوساطتها، وبصورة مباشرة عن موقفه إزاء ما يتحدث عنه، ويحاول بها أن يعطي انطباعاً بانفعال معيّن (غضب، استغاثة، سرور...)، وسواء أكان ذلك الانطباع صادقاً أم كاذباً.. وتمثّل صيغ التعجب في اللغة، أو طريقة النطق (سريع، بطيء، مرتفع، منخفض،...)، أو التنغيم والنبر، الطبقة الانفعالية الخالصة.

أمّا الطرف الآخر في عملية الاتصال؛ أي المرسل إليه/ المتلقّي، فالوظيفة التي تقابله هي الوظيفة الإفهامية، وتتمثّل في العبارات التي يطلقها المرسل/ المتكلّم لإثارة انتباه المرسل إليه/ المستمع، لطلب القيام بعمل ما، ويأخذ بوساطتها النصّ قيمته التداولية، وتتجلّى هذه الوظيفة «في النداء، أو الأمر، أو الاستفهام، أو التمني، أو في الأساليب الخبرية والإنشائية عموماً. ولنأخذ الأمر مثالاً على ذلك؛ فجملة الأمر لا يمكن أن يقال لقائلها صادق أو كاذب، بل هي تتطلب إنجازاً بخلاف الجمل الخبرية، إضافة إلى أنّ فعل الأمر يتخذ دلالاته انطلاقاً من المتلقّي الذي يحدّد الاستلزام الحواري للخطاب: دعاء، إلزام، التماس، أو غير ذلك»[1].

أما الوظيفة التي تختص بالنصّ بوصفه رسالة، فهي الوظيفة الشعرية، أو الجمالية، أو البلاغية. في حين تستهدف الوظيفة الانتباهية قناة التواصل التي تنتقل عبرها الرسالة/ النصّ، وتهدف هذه الوظيفة إلى إقامة التواصل، وتمديده أو فصمه، وتوظّف للتأكد ممّا إذا كانت دورة الكلام تشتغل (ألو، أتسمعني؟)، وتوظّف كذلك لإثارة انتباه المتلقّي، أو للتأكد من أن انتباهه لم ينصرف عن المتكلّم (قل، أتسمعني؟).

1) عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001: 50.

وتظهـر وظيفـة مـا وراء اللغـة (Metalinguistics function) -التـي تقابـل النظـام الإشاري/ التشـفيري- في الرسـائل التـي تكـون اللغـة مـادّة دراسـتها، أي التـي تقـوم على وصف اللغة، وذكر عناصرها وتعريف مفرداتها. ولكي نفهم هذه الوظيفة، ينبغي التفريق بين اللغة الموضوع، واللغة الواصفة، «فاللغة الموضوع هي التـي تتحـدث عـن الأشـياء، في حين أنّ اللغة الواصفة تتحدث عن الكلمات؛ إنّها لغة عـن لغـة؛ أي هـي لغـة ثانيـة تخـالف اللغة التقريرية التي هي دليل يتكوّن من دال ومدلول، وتخالف اللغة الإيحائيـة التـي يصـير فيها الدال دليلاً»[1].

أمـا الوظيفـة التـي تعنينـا هنـا، فهـي تلـك التـي تختصّ بالسـياق؛ ونقصـد بهـا الوظيفـة المرجعية، وهي الوظيفة المهيمنة على الوظـائف الأخـرى -بحسـب جاكبسـون-، وتسـمّى أيضـاً وضـعية، أو معرفيـة، وهـي أسـاس كـلّ تواصـل؛ فهـي تجسّـد العلاقـة بـين الـدليل والموضـوع الخـارجي، الـذي نملـك عنـه تصـوّراً ذهنيـاً؛ إذ تقـوم بتحديـد العلاقـة بـين الرسالة/ النصّ والشيء الذي ترجع إليـه، فهـي لهـذا عـدّت أكثـر وظـائف اللغـة أهميـة في عملية الاتصال[2]. وفي أدناه صورة المخطط الذي وضعه جاكبسون مع تأشـير وظيفـة كـلّ عنصر من عناصر الاتصال:

المرسل			المرسل إليه
	السياق	الوظيفة المرجعية	
	الرسالة	الوظيفة الشعرية	
الوظيفة الانفعالية	القناة	الوظيفة الانتباهية	الوظيفة الإفهامية
	الشيفرة	وظيفة ما وراء اللغة	

1) عمر أوكان: 51.

2) ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية: 27-33. وينظر: عمر أوكان: 49-52.

وينظر أيضاً: د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1424هـ: 173-175، 548-551.

وكان للبحوث الأنثروبولوجية التي تناولت بالدرس لغات المجتمعات البدائية، أهمية بالغةً في تحديد قيمة السياق في فهم المعنى اللغوي لعبارات تلك اللغات ونصوصها، ولعلّ من أهمّ الأبحاث تلك التي قدّمها في النصف الأول من القرن العشرين عالم الأنثروبولوجيا الروسي (برونسلا مالينوفسكي) عند دراسته بعض العادات اللغوية عند بعض المجتمعات البدائية في جزر (تروبرياند) في جنوب الباسفيك، إذ وجد صعوبات كبيرة عند محاولته ترجمة نصوص من لغة هذه المجتمعات إلى الإنكليزية، فوجد نفسه أمام مشاكل لغوية لم يجد لها تفسيراً، ما جعله يربط بين كثير من العبارات، والمواقف التي قيلت فيها، وبنوع النشاط السكاني الذي يصاحب هذه التعبيرات، أو الفعل الذي تصاحبه هذه التعبيرات، حينها وجد أنّ هذا الربط بين النصوص وسياق مقامها هو الحلّ المناسب لهذه الصعوبات التي واجهته. هذا الحلّ قاده إلى كتابة مقاله (مشكلة المعنى في اللغات البدائية)، الذي نشر ملحقاً بكتاب (معنى المعنى) لأوجدن وريتشاردز[1]؛ الذي فتح الباب أمام الدراسات الكثيرة في الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، التي عنيت عناية فائقة بأثر السياق في فهم المعنى اللغوي، ومنها الأبحاث التي كتبها عالم الأجناس الانكليزي هايمز، وطوّر فيها كثير من الآراء السابقة؛ إذ اعتمد منهجاً قائماً على أهمية الموقف الاجتماعي في فهم عملية التواصل بين المجموعات اللغوية، إذ يجد هايمز أن أثر السياق يتمثّل في عملية الفهم؛ فهو يحصر من جهة عدد المعاني الممكنة، ويساعد من جهة أخرى على تبنّي المعنى المقصود؛ فاستعمال صيغة لغوية ما يحدّد مجموعة من المعاني، ومن ثمّ بإمكان سياق المقام أن يساعد في تحديد عدد من المعاني، فحين نستعمل خطاباً لغوياً في سياق ما؛ فإنّ الخطاب يستبعد كلّ المعاني المحتملة التي لا توافق ذلك السياق، ومن ثمّ فإنّ السياق لا يسمح إلا بالمعاني التي يحتملها هو[2].

وحدّد هايمز العناصر المميزة للسياق، التي يمكن أن تكون لها علاقة بتحديد نمط من الأحداث الكلامية، بأربعة؛ وهي:

---

1) ينظر: أف. آر.بالمر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1985: 61.
وينظر أيضاً: د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي: 183-184.
2) ينظر: ج.ب. براون و ج. يول: 47.

1- المشاركون في الحدث الكلامي (المتكلّم والمتلقّي)؛ فالمتكلّم هو من يحدث القول، والمتلقّي هو من يستقبل القول. إذ تتيح معرفة المحلّل اللغوي للمتكلّم في حدث كلامي معين، تصوّر ما يحتمل أن يقوله ذلك الشخص. أمّا معرفة المتلقّي فتحدّد توقعات المحلّل بصفة أكبر؛ إذ تختلف التوقعات عن اللغة المستعملة باختلاف معرفة المتكلّم (هل هو رئيس الوزراء، أو الأستاذ، أو طبيب العائلة، أو الأم؟)، وباختلاف المتلقّي (أهو زميل، أم طالب، أم مريض، أم طفل صغير؟).

2- معرفة الموضوع المتحدّث عنه، أو بتعبير هايمز، محور الحديث، إذ تجعل معرفة الموضوع عملية الفهم أكثر دقة وتحديداً.

3- معرفة الظرف الذي قيل فيه الخطاب؛ أي معرفة السياق الزماني والمكاني للحدث الكلامي.

4- الوضع الجسّمي للمشاركين في الحدث الكلامي، من حيث هيئة الجسم، وطبيعة الحركة، وتقاسيم الوجه، فهي تساعد على توجيه عملية الفهم توجيهاً دقيقاً[1].

والعناية بالسياق من لدن اللغويين بدأت مع فيرث الذي عدّ سياق المقام جزءاً من أداة اللسان، مثلها في ذلك مثل التصنيفات القواعدية، فالمعنى اللغوي -بحسب فيرث- هو علاقة بين العناصر اللغوية والسياق الذي ترد فيه؛ إذ تتحدّد معاني العناصر اللغوية على وفق استعمالها في المواقف الاجتماعية المختلفة؛ فقد شرع فيرث في وضع نظام يطبّق على المواقف اللغوية يجعلها أكثر تجريداً بفضل تحديد سياق مقامها على النحو الذي يجعله مكوّناً ممّا يأتي:

1- الخاصّيات المتعلّقة بالأطراف المشتركة في الخطاب، ممّن لهم علاقة بالحدث اللغوي؛ وتتمثّل في:

- الفعل الكلامي للأطراف المشاركة.
- الفعل غير الكلامي للأطراف المشاركة.

2- الأشياء المتعلّقة بالموضوع.

3- وقع الفعل الكلامي.

1) ينظر: ج.ب.براون و ج.يول: 47-48.

وقدم فيرث مثالاً تطبيقاً على فكرته، العبارة الآتية (Say when)، التي تتعدّد معانيها بتعدّد السياقات التي ترد فيها، ومن دون هذه السياقات لا يكون لها معنى[1].

ومن الواضح من آراء فيرث أنّه وظّف كثير من الأبحاث الأنثروبولوجية، والاجتماعية، في نظريته السياقية، ولاسيّما آراء مالينوفسكي الخاصة بسياق المقام، فكلاهما كان يسعى إلى تحديد فهم دقيق للمعنى اللغوي، وكلّ بحسب آلياته المعرفية، وطبيعة تأثر كلّ منهما بأدوات تخصصه؛ إلاّ أنّ نظرة فيرث للسياق كانت مختلفة عن نظرة مالينوفسكي إليها، إذ استعان فيرث كونه عالماً لغوياً بالثقافة الإنسانية التي تعينه على تكوين نظرية لغوية؛ أي إنّ غاية اهتماماته هي دراسة اللغة. في حين أنّ مالينوفسكي قادته دراسته للأجناس البشرية بوصفه عالماً أنثروبولوجياً، إلى الاهتمام العارض باللغة، بوصفها فعلا بشرياً. ومن هنا مصدر الاختلاف بين نظرتيهما إلى سياق المقام؛ فسياق المقام عند مالينوفسكي يتألّف من خصائص واقعية فعلية ترتبط بالبيئة الثقافية والطبيعية التي وقع فيها الحدث الكلامي، وهو الذي جلب عليه الاتهام بالتخصّصية، والافتقار إلى التعميم، وقد عدّ فيرث اتجاه مالينوفسكي في تطبيق فكرة سياق المقام بأنّه اتجاه نفعي (براغماتي)، إذ يرى أنّه خلط بين ما يمكن أن يكون إطاراً نظرياً، والأحداث العملية، التي يصح أن تؤخذ على أنّها أمثلة أنموذجية لهذا الاستعمال اللغوي أو ذاك، ليس إلاّ.

أمّا فيرث فقدّم السياق على أنّه إطار منهجي يمكن تطبيقه على الأحداث اللغوية، بوصفه أداة من أدوات عالم اللغة، شأنه في ذلك شأن الأدوات النحوية التي يستعملها. أي إنّه أراد أن يعزز دراسة عناصر التركيب اللغوي (أصوات، وكلمات، وجمل)، بالدراسة الدلالية لمعاني العناصر اللغوية، حتى أنّه عدّ مهمة البحث اللغوي منحصرة في تقصي هذه المعاني دون سواها[2].

ومع سبعينيات القرن الماضي أَولى اللغويون اهتماماً متزايداً بالسياق، ولاسيّما عند محلّلي الخطاب، الذين أفادوا من مباحث فلسفة اللغة، عند أوستن وسيرل وغرايس، ومباحث

1) ينظر: أف. آر.بالمر: 63–64. وينظر: ج. ب.براون وج.يول: 46–47. وينظر أيضاً: د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي: 191–192.

2) ينظر: د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي: 189–191.

المنطـق الحـديث عنـد برترانـد راسـل وفتغنشـتاين، التـي كانـت المهـاد النظـري للدراسـة التداولية للغة، فقد وصف فان دايك -أحد أقطاب التداولية- السياق بأنّه موقف تواصلي بـين شخصـين، أحـدهما فاعـل حقيقـي، والآخـر فاعـل عـلى جهـة الإمكـان؛ أي المرسـل والمتلقّي، فكلاهمـا ينتمـي إلى الجماعـة اللغويـة نفسـها، وتـربط بينـهما ضروب مـن الاتفـاق والتواطؤ للقيام بالفعل الإنجازي المشترك.

ويرى أنّ الصفة (الديناميكية) المحرّكة، هـي الخاصّـية الأولى للسـياق؛ «فلـيس السـياق مجرد حالة لفظ، وإنّما هو على الأقل متوالية من أحوال اللفظ، وفضـلاً عـن ذلـك، لا تظـلّ المواقف متماثلة في الزمان، وإنّما تتغير. وعلى ذلك فكـلّ سـياق هـو عبـارة عـن اتجاه مجـرى الأحداث، وقد يكون اتجاه الأحداث هذا (...) دالاً على حالة ابتدائية، وأحـوال وسـطى، وحالة نهائية»[1]. ولما كان من الوجهة النظرية وجوب تحديد السـياقات، كـان مـن الواجـب أيضاً أن تكون لها نهايات؛ إذ يتعين علينا معرفة الشر-وط التـي يجـب أن تسـتوفيها ممكنـات العالم، كي نتمكّن من وصـف الحالـة الابتدائيـة، أو النهائيـة للسـياق، وإن كـان السـياق في بعده المتناهي لا يحتاج إلى أن يحدّد بطول[2].

ومن ثمّ فإنّ لدينا -بحسب فان دايك- مجموعة لا متناهية من السـياقات الممكنـة التـي يستطيع أحدنا أن يؤلّف له فيها حالة سياق واقعي يتحدّد بعنصري الزمان والمكـان، حتـى تتحقّق النشاطات المشتركة لكلّ من المتكلّم والمخاطب، وتستوفي خواص الزمـان (الآن)، والمكان (هنا) من الوجهة المنطقية، والفيزيائية، والمعرفيـة؛ إذ تتعـرف السـياقات، بوصـفها اتجاهات لمجرى الأحداث، بمجموعة مرتبة من (الآن، هنا)، ويتغير السياق من آن لآخر، ويجب أن يؤثر هذا المتغير في الموضوعات، وعلى مدى الأحوال المتعاقبة من السياق[3].

إذن مفهوم السياق لدى فان دايك مرتبط بطرفي الاتصال (المتكلّم والمتلقّي)، بوصفهما فاعلين، ومرتبط أيضاً بالآنية والمكانية، العنصرين اللذين يتحدّد بهما السياق الـواقعي أو الفعلي الذي يكون فيه الخطاب، فهما يضـمّان مجموعـة كبـيرة ومتنوعـة مـن السـياقات التـي تنتجها مجمـوع الظـروف العقليـة، والاجتماعيـة والنفسـية والثقافيـة، التـي يتـألف في ظلّهـا الخطاب. وهو بهذا لا يبتعد كثيراً عمن سبقه ممن نظّروا للسـياق مـن الأنثروبولـوجيين، أو

1) فان دايك، النصّ والسياق: 258.

2) ينظر: المصدر نفسه.

3) ينظر: فان دايك، النصّ والسياق: 258-259.

اللغويين، وهو ما يفرضه أيضاً النظر المنطقي، لما قد يحدثه السياق من أثر في توجيه فهم أي حدث لغوي، فالعنصر الزماني (الآن)، يتجلى تأثيره في الرسالة/ النصّ بما تتركه السياقات النفسية، والإدراكية، والفكرية على كلّ من المتكلّم والمتلقّي، عند إنتاج المتكلّم للنصّ، أو حين يستقبل المتلقّي النصّ. والحال تنطبق على العنصر المكاني الذي يؤثر في فهم الرسالة/ النصّ عبر سياقات اجتماعية، وثقافية تلقّي بظلالها على عملية إنتاج النصوص وفهمها. وهنا يأتي عمل محلّل الخطاب، الذي عليه أن يراعي مجموع الظروف التي أنتج فيها النصّ، أو تلك التي أثرت بصورة مباشرة في منتج النصّ؛ سواء أكان متكلّماً، أم كاتباً. وهو ما سننطلق منه في تبيين أثر سياق المقام في قصائد السيّاب الثلاث.

بداية نشير إلى الحقبة الزمنية التي كتبت فيها النصوص/ القصائد الثلاث، وهي النصف الأول من العقد الخامس من القرن الماضي، وتحديدا بين الأعوام (1952- 1955)، هذه الحقبة التي ما زالت ذكريات الحرب العالمية الأليمة بكلّ مآسيها تراود مخيلة كثير من الناس، ولاسيّما المثقفون منهم ممن سمع عن أهوال تلك الحرب أو قرأها، ونهايتها المفجعة، وما تركته أنباء الدمار الذي أحدثته القنبلة الذرية الأميركية، التي ألقيت على المدن اليابانية، من رعب حقيقي في نفوس الناس، ومن المسار التدميري الذي سلكته آلة الدمار الحربية.

وشهدت هذه الحقبة صعود التيارات الأيديولوجية، المتمثّلة في الحركات القومية، والحركات الثورية التي كان أبرزها آنذاك الحزب الشيوعي العراقي، الذي ترك أثره في قصائد السيّاب، ولاسيّما في هذه الحقبة التي وسمها ناجي علوش في مقدمته لديوان السيّاب بالواقعية، إذ أثرت الأفكار الشيوعية التي كان قد تبناها السيّاب في تلك المرحلة من حياته، في نصوصه الشعرية، وفي نظرته إلى الواقع، وإلى مصير الإنسان الذي هو ليس مصيراً فردياً منعزلاً، بل هو جزء من حالة المجتمع، وحركة التأريخ، وإن غلبة عناصر الشر وقوى الظلم على المجتمع، لا يمنع من وجود قوى الخير المناهضة لقوى الشر والظلم[1].

جاءت قصيدة حفّار القبور لتعبر عن صورة من صور بعض المنتفعين على حساب آلام الناس، والذين يعتاشون على موت الآخرين، ففي هذه القصيدة أمسك السيّاب بموضوع

1) ينظر: ناجي علوش، بدر شاكر السيّاب، مقدمة الديوان: د د.

الكائن الفرد المعزول، ليقلبه حيثما يشاء، برؤية شاعر يجد في الكتابة «تجاذباً نفسياً وتحقيقاً لا شعورياً لفرد معزول فيه، منبته على أرض خصبة بالموت وبالمياه»[1].

أو هو صورة للطغاة الذين يحيون بموت الآخرين -مثلما يراها د.إحسان عباس-[2]. أو هو الصورة النقيضة، «فحفّار القبور ليس رمزاً للشر(...)، بل هو رمز لآلام الجماهير المعزولة والمعطلة التي ليس في يدها صنع السلام أو الحرب، بل المغتربة وسط ألمها، والمدفوعة بعملها إلى الحياة»[3]. وعلى أيّ حال كانت هذه الصورة؛ فهي تمثّل واقعاً اجتماعياً حاضراً صوّره النصّ، وعبر عنه سياقه التداولي؛ إذ توحي آنية الحدث الكلامي، الذي عبرت عنه الأفعال المضارعة التي بدأ الشاعر بها أبيات القصيدة، بصورة الحال التي عليها المقبرة، وبواقع معاش يعكس صورة المدينة، ومن ثمّ صورة البلاد بأسرها؛ فالأفعال: (يغيم، يهوم، تهب، ترعب، تثاءب، يحدق، يملؤه...)، تشير في دلالتها الزمنية إلى صورة الحياة القاتمة التي تحياها المقبرة/ المدينة، في الزمن الداخلي الذي يعبر عنه النصّ، وثمّة أفعال جاءت بصيغة الماضي، وهي: (راوح، أدبر، أطبق، رأى، اتأدَ)، إلا أن دلالتها توحي باستمرارية زمن الفعل، فهي -بحسب تعبير النصير- «تدير وجهها إلى الخلف. ويكون الفعل هنا حال الديمومة لتكرار القبر، فهو -أي القبر- عابر من الأمس إلى اليوم، لكن وجودها الأكثر فاعلية هو وجودها المرهون بالقبر نفسه، وتنتهي فاعليتها عندما ينغلق القبر»[4].

وهذا يدعو المتلقّي/ القارئ إلى الاستعانة بالسياقات الاجتماعية، والنفسية، والثقافية التي أحاطت بالنصّ، ومن ثمّ معرفة دلالات المفردات الواردة فيه، والمعبرة عن الأجواء الكئيبة التي أراد منشئ النصّ أن يوصلها إلى المتلقّي عبر النصّ. فالذي يناسب سياق المقام هنا، هو أن تصور هذه المفردات حالة الظلام التي تلف المكان، على الرغم من ضوء الأصيل الخافت، الباهت كابتسامة اليتامى، فتنبعث الكآبة في النفوس، وكأنّها كابوس، فالعبارات التي ألفتها هذه الألفاظ، والتي تصور سياق المقام الذي أراد أن ينقله لنا النصّ،

---

1) ياسين النصير، جماليات المكان في شعر السيّاب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق-سوريا، 1995: 56.

2) ينظر: د. إحسان عباس، بدر شاكر السيّاب، دراسة في حياته وشعره، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط4، 1978: 167.

3) ياسين النصير: 57.

4) المصدر نفسه: 70-71.

في حالة وصف للأجواء التي تدور فيها بنيته الكبرى، وهذه العبارات التي تمثّل مطلع القصيدة النصّ هي:

(يغيم، كالحلم الكئيب)

(ابتسم اليتامى)

(بهتت شموع)

(يهوم ظلّهن على دموع)

(أسراب الطيور كالعاصفات السود كالأشباح في بيت قديم)

(وتثاءب الطلل البعيد)

(يحدق الليل البهيم من بابه الأعمى ومن شباكه الخرب البليد)

(الجو يملؤه النعيب)

(فتردد الصحراء، في يأس وإعوال رتيب، أصداءه المتلاشيات)

(وكأن بعض الساحرات مدَّت أصابعها العجاف الشاحبات)

(كأن ديدان القبور فارت لتلتهم الفضاء)

(كأنما أزف النشور، فاستيقظ الموتى عطاشى يلهثون)

(وظلاله السوداء تزحف كالليالي الموحشات)

(تنفس الضوء الضئيل بعد اختناق بالطيوف الراعبات وبالجثام)

جاءت لتعبّر -هذه العبارات- عن الصورة المعتمة والكئيبة للحياة الاجتماعية التي حاول أن ينقلها لنا النصّ، وأثر هذه الحياة في الحالة النفسية لمنشئ النصّ. والملاحظ هنا أن ثمّة مفردات لا تتماشى دلالاتها الفردية مع الدلالة العامة لسياق المقام، والمعبر عن صورة بكائية لمكان يملؤه الحزن والكآبة؛ فمفردات مثل: (الحلم، ابتسامة، شموع، أسراب الطيور)، تستعمل عادة في سياق يختلف عن السياق الذي وردت فيه أبيات القصيدة، فـ(الحلم) عادة يرد في سياق الفرح والأمل، والمفردة التي ترد في استعمال يضاده هي (الكابوس)، والأمر ينطبق على المفردات الأخرى؛ إذ يوجب السياق هنا أن تستعمل الألفاظ التي تناسبه في هذا المقام وهي تُناقض بلاشك المفردات التي أشرنا إليها. إلا أن الملاحظ أيضاً أن الشاعر راعى مقتضيات السياق فقرن كلّ مفردة منها بأخرى، جعلها وصفاً لها، تلائم المقام، فوصف الحلم بالكآبة، وكانت الابتسامة، ابتسامة يتيم، والشموع

باهتة كأن نورها موشك على الانطفاء، وأسراب الطيور كالعاصفة السوداء التي تنذر بالشرور. ولعل الدافع وراء استعمال هذه المفردات مع اللجوء إلى إيضاحها بمفردات وعبارات تحمل معنى مضاداً لمعناها، ومن ثمّ جعلها توافق سياق النصّ، وفضلاً عن كونه أسلوبا شعرياً يعمد الشعراء إليه، هو بصيص الأمل الذي تستشرفه نفس الشاعر من كلّ هذا الركام، وهذا البؤس الذي يغلف الحياة، إذ مازال ثمّة أمل في شروق فجر حياة جديدة، يزيح كابوس الظلم والظلام.

وتصور لنا الأبيات التي تصف حفّار القبور، وحالة الجوع التي يعانيها، وحالة انتظاره موت أحدٍ ليدفنه، وينعم بأجره أكلاً وشراباً ونساءً، فيدفعه الانتظار إلى الصراخ منادياً ربّه، مطالباً إياه بإبادة البشر، بحوار عبثي أقرب منه إلى الحديث عن فلسفة الحياة والموت، حوار يعبر عن حال اليأس والاستلاب، صوّرتها المجاورة الزمنية للأفعال في الأبيات التي انتقلت من الماضي (هزّ، صاح)، المقترن بالزمن الآني، إلى الأفعال المضارعة (تثور، تبيد، تحرق)، ذلك الزمن الذي أراد الشاعر منه أن لا يتوقف عند لحظته، بل يستمر حتى تتحقّق رغائب حفّار القبور بهلاك الناس، ومن ثمّ دفنهم، إذ حاول الشاعر الإيحاء بترابط السياق الزمني، واستمرارية فعل الهلاك الذي كان نصيب (قوم عاد)/ الأجداد في الماضي، أن يصيب الأحفاد؛ فهم في نظره سواء في العار والجريمة.

هذه الرغبة الشاذة والأنانية، التي يبديها حفّار القبور في فناء البشر، يحاول الشاعر أن يسوغها له بالغاية الفلسفية من الوجود؛ إذ ما دامت غاية الحياة هي الموت، إذن فليهلك الناس، ليحيا هو! ولعل هذه الرغبة هي بعض ممّا يعتمل في نفس الشاعر من مشاعر إحباط، بسبب ما يعانيه من عوز نتيجة الظروف التي مرّ بها بعد اعتقاله بسبب نشاطه السياسي[1]، وبسبب دمامة خَلقه التي كانت عقدة نغصت عليه حياته، التي كانت وراء نفور النساء منه، فظلّ معلقاً بحبال الخيال، ممنياً النفس بأنّ فناء الآخرين، قد يحقّق له ما

1) يشير د. محمد راضي جعفر إلى هذه الحقبة من حياة السيّاب بالقول: ((أمّا السيّاب فربّما تحمل من آلام العمل السياسي وإخفاقاته أكثر ممّا تحمله الآخرون من الشعراء الرواد؛ فقد دخل المعتقلات وأكل (مع الضحايا في صحاف من دماء) وشارك (الفم المسلول) وعاءه، وشم (ما سلخ الجذام من الجلود) على ردائه. كما فصل من وظيفته وعرف الحاجة والفقر، وانتهى به الأمر مُطارَداً خارج وطنه في إيران، ثمّ في الكويت، حيث عاش فترة ذاق فيها ذل الغربة وانكسار النفس ووحشة الروح)). محمد راضي جعفر، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر (مرحلة الرواد)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999: 22.

تمناه، فصراخ حفّار القبور هو صراخ الشاعر، الذي تدفعه الرغبة المقموعة بالعشق، ومطارحة النساء الغرام، إلى الدعاء بفناء الناس، إذ لا يرى في حرمانه شيئاً من العدل، في حين تصبح أجساد الحسان طعاماً لظلام القبور، وديدانها، وهو ما تتحدث عنه الأبيات الآتية:

69. واها لهاتيك النواهد، والمآقي، والشفاه!

70. واها لأجساد الحسان! أيأكل الليل الرهيب

71. والدود، منها ما تمناه الهوى؟ واخيبتاه!

72. كم جثة بيضاء لم تفتضها شفتا حبيب

73. أمسى يضاجعها الرغام؟

74. هل كان عدلا أن أحنّ إلى السراب، و لا أنال

75. إلا الحنين - و ألف أنثى تحت أقدامي تنام؟

الأمنيات في ملامسة النساء، بل في اغتصابهن بالقوة مثلما يفعل الغزاة والفاتحون، تلك الأمنيات التي مافتئ الشاعر يكررها على لسان شخصيته (حفّار القبور) في الأبيات (121-126)، والأبيات (185-209)، وهي تكرار للرغبة العارمة في نفس الشاعر، الرغبة الشاذة في القتل من أجل استباحة النساء اللائي أعرضن عنه، واللائي لم يستطع جذبهن إليه بالود مثلما يفعل غيره من الرجال.

في حين نجد الشاعر يحاول أيضاً أن يسوغ لحفّار القبور تفكيره الشاذ هذا بكونه ليس الوحيد الذي يفكر بهذه الطريقة، بل هو أهون شراً من الطغاة، فهو جاهل جائع يحيا بعيداً عن الحضارة، وهؤلاء المتحضر-ون يقتلون الناس باسم الحضارة والعلم، وأنّه نوى أن يفعل، وهم فعلوا:

127. أنا لست أحقر من سواي، و إن قسوت فلي شفيع

128. أني كوحش في الفلاء...

129. لم أقرأ الكتب الضخام - و شافعي ظمأ و جوع

130. أوَ ما ترى المتحضرين

131. المزدهين من الحديد بما يطير و ما يذيع؟

132. مهما ادنأت فلن أسف كما أسفوا.. لي شفيع

133. أني نويت.. و يفعلون؛ و إن من يئد البنين

134. و الأمهات و يستحل دم الشيوخ العاجزين

135. لأحطَّ من زان بما انتهك الغزاة و ما استباحوا!

136. و القاتلون هم الجناة و ليس حفّار القبور؛

137. و هم الذين يلونون لي البغايا بالخمور،

138. و هم المجاعة، و الحرائق، و المذابح، و النواح،

139. و هم الذين سيتركون أبي وعمته الضريره

140. بين الخرائب ينبشان ركامهن عن العظام،

141. أو يفحصان عن الجذور، و يلهثان من الأوام..

142. و الصخر كالمقل الضريرة

143. و سيوثقون بشعر أختي قبضتي.. و كالظلام

144. و كخضة الحمى، تسمّرها على دمها صدور

145. تعلو و تهبط باللهاث، كأنّهن رحى تدور

146. يا مجرمون إلى الوراء! فسوف تنتفض القبور

147. و تقيء موتاها و يا موتى، على اسم الله ثوروا

لو أنعمنا النظر في الأبيات السابقة، والأبيات الخمسة التي سبقتها، فهل نستطيع القول إن النصّ عبر عن سياق موحد شمل الأبيات كلّها، سواء أكان سياقاً نفسياً، كشف خبايا مايدور في نفس حفّار القبور، أم سياقاً ثقافياً عبر بجلاء عن الثقافة المتدنية لهذه الشخصية؟

الملاحظ أن الأبيات (110-126) صور بها الشاعر حفّار القبور كائناً طفيلياً، مضطرباً نفسياً، يندب حظه لأنّه لا يعيش إلاّ من مآسي الآخرين، فكلّ ما ينعم به من طعام وشراب ونساء، هو ممّا يمن به الأموات عليه، فالسياق الذي عليه الأبيات يبين أنّه غير راضٍ عن معيشته، وأن نبلاً قد يُرى في رفضه طريقة عيشه. لكن هذا الإحساس بالنبل يختفي حينما يجعل خيبته من عيشه سبيلاً إلى قسوة الأمنيات بالدمار والفناء، ونذره إن حلّ الفناء، أنّه يقيم احتفالاً محموماً، يعبر فيه عن كلّ رغباته الشاذة.

وفي صحوة أو ربّما انتباهة لبشاعة ما يفكر فيه، يحاول الشاعر في الأبيات (127-133) أن يسوغ أمنيات شخصيته هذه، فهو مهما كانت أمنياته منكرة، فإنّها تبقى أمنيات، ولا تصل إلى ما فعله ويفعله الغزاة والطغاة، من كلّ منكر فكر فيه، أو لم يفكر فيه. إلاّ أننا نلاحظ في الأبيات اللاحقة (134-147)، أن هذا الوحش قد حوله الشاعر إلى ضحية. فالجناة القتلة هم الذين دفعوه إلى التفكير بهذه البشاعات، وهم سبب المجاعات والحروب، فهو ضحية كغيره من ضحاياهم، ثمّ أن هذا الأمي الجاهل يتحول إلى ثوري يحض الجماهير على الثورة، فالقبور ستنتفض وتخرج موتاها ثائرين على قدرهم!

هذا التداخل أو ربّما الاضطراب إنما يعبر عن خلجات الشاعر الثائر، فحين استرسل في ذكر ما يعانيه حفّار القبور، والمآسي التي مرت به وبعائلته، عندها خرج الشاعر من ثياب الشخصية ليسمعنا صوته ويفصح عن أيديولوجية ثورية، تعكس ثقافته السياسية التي كان قد تبناها آنذاك، وهذا ما جره إليه سياق النصّ؛ فالحديث السياسي ـ الذي يبدو غريبا صدوره من فم حفّار قبور جاهل، جلّ ما يتمناه، أو يفكر به جنازة تأتيه، فيملأ بها فم القبر الفاغر، ومن ثمّ يملأ جوفه بالطعام والشراب بما يجنيه من عمله ـ كشف صوت الشاعر واضحاً معبراً عن همّه الأيديولوجي، وشعوره بالظلم الذي يعانيه الشاعر والمجتمع.

فصورة حفّار القبور ذلك الكائن الفرد المعزول، تعبر عن صورة اجتماعية تحوي خصالاً تشترك فيها قطاعات كثيرة من المجتمع، العاجزة عن إحداث التغيير في أوضاعها السياسية والاجتماعية، ومن ثمّ فهي ناقمة على كلّ شيء، يائسة من صلاح واقعها، الذي يجعلها تنشد الخلاص في هلاك وفناء كلّ ما حولها.

القصيدة الثانية (المومس العمياء)، التي يُنظر إليها على أنّها امتداد لـ(حفّار القبور)، فبين القصيدتين كثير من الوشائج الفكرية، إذ عمقت قصيدة المومس العمياء «مجرى الحياة للكائن الفرد المعزول، وجعلتها حياة مليئة بالحس التراجيدي العام، وبالموقف السياسي المشبع بالعراقية، إذن فهي قصيدة عن العراق وعن العالم، عن الكائن المفرد، وعن الكيان الاجتماعي»[1].

1) ياسين النصير: 85.

في هذه القصيدة تتعدد السياقات، فالسياق الزمني الذي يحدث فيه النصّ/ القصيدة، والذي يتجلى في تنقل الزمن بين الماضي المتصل بالحاضر، والحاضر الذي يومئ إلى مستقبل لا يكاد يختلف عن الماضي بظلامه، فتوالي الأفعال في مطلع القصيدة، وتعاقبها مضارع (يطبق، تشربه، تفتحت، تحجر، تبشر)، ثمّ ماضٍ (جاء، دفَّ)، يشير بوضوح إلى تواصل زمني يوحي باستمرار الواقع المرير المظلم الذي تعيشه المدينة التي وصفها الشاعر بالعمى ليفسح المجال أمام المتلقّي لإيجاد الرابط بين المدينة العمياء، والمومس العمياء؛ إذ كلاهما يعيش حالة الظلام[1].

والأبناء، أبناء المدينة العابرون، بقلوبهم الوجلة المتحجرة، وظهورهم الحانية على المخاوف والهموم، فهم ليسوا إلاّ أشباحاً يخشون النور، مختبئون خلف أبواب المواخير وحوانيت الخمور، وهم الأموات اللائذون بالقبور من القبور!

علاقة التلازم بين الزمان والمكان (الآن و أين)، هذه الثنائية المتمثّلة في حالة التلازم بين الليل/ الزمان، والمدينة/ المكان، تتطلب الإحاطة بالسياق الذي يدور فيه النصّ/ القصيدة، وهو ما يتطلب أيضاً معرفة السياق الاجتماعي/ السياسي الذي يعبر عنه النصّ، ليتسنى فهم معانيه، ومن ثمّ تحقيق الخاصّية النصّية له.

وترشدنا معرفة السياق الاجتماعي/ السياسي إلى فهم سياق الموقف للأبيات (129-154)، التي يتحدث فيها النصّ عن الظلم الذي كان سائداً جراء تسلط الإقطاعي، وتحكمه بمصائر الناس، والذي كان سبباً في اليتم الذي أمست عليه شخصية القصيدة، بعد مقتل الأب، وكان سببا في جوعها وملايين من أبناء الشعب أمثالها، وكان سبباً في أن تبيع جسدها لتسد جوعها، جسدها الذي مزقه الطغاة، مثلما مزق جسد أبيها من قبل، فأمست يتيمة وحيدة تطاردها أشداق الذئاب لتلتهم طهارة جسدها، فألقتها في دنس الخطيئة.

1) يشير د. إحسان عباس إلى أن تصور الشاعر الحديث المدينة في صورة امرأة ومن ثمّ في صورة امرأة متعهرة، يكاد يكون مشتركا بين عدد كبير من الشعراء، فـ((هي صورة ليست جديدة بل هي متوفرة في الأدب القديم والوسيط، ويستوي عند الشاعر الحديث أن تكون المدينة قائمة تنتسب إلى العصر الحديث، أو ممثلة لحضارة قديمة. والشاعر الحديث يحدد المدينة التي يتحدث عنها باسمها -غالبا - فهي بغداد أو بيروت أو دمشق أو القاهرة، ولا يتحدث عن (المدينة) بإطلاق، إلا نادرا. وفي هذا ما يؤكد أن الصدمة الناجمة عن لقائه بها ليست ثورة الحضارة أو كرها لها، بل هي صدمة علاقة بين ذاتين)). د. إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر: 91.

والسياق الاجتماعي الآخر الذي يتحدث عن الظلم الاجتماعي الذي يقع على المرأة، ونظرة المجتمع الدونية إليها، ولاسيّما إذا كانت امرأة فقيرة مستباحة، لا شيء يحميها، إذ هي فريسة سهلة الصيد، لابد أن يدفعها جوعها وذلها إلى مخالب الذئاب، فلا تجد ومثيلاتها من المحرومات سبيلاً غير الهرب، ولا معيلاً غير البغاء، أو يكنَّ جواري في بيوت المترفين الذين لايتوانون عن أن يتخذوهن سراري متى شاؤوا، بالمال الذي ملكوا به أجسادهن، أو يستجدين الصدقات المخبوءة تحتها شهوات المحسنين، وتحرشاتهم؛ وهو ما تشير إليه الأبيات الآتية:

176. ومن الذي جعل النساء

177. دون الرجال، أفلا سبيل إلى الرغيف سوى البغاء؟

178. الله- عز وجل- شاء

179. ألا يكنّ سوى بغايا أو حواضن أو إماء

180. أو خادمات يستبيح عفافهن المترفون

181. سائلات يشتهيهن الرجال المحسنون!!

والسياق الاجتماعي الآخر الذي يقدمه النصّ، والمرتبط بالسياق الذي قبله، والذي يتحدث عن ما يسمى بجرائم الشرف، وهو موضوع دارت عليه كثير من قصائد الشعر الحديث، ولاسيّما في ظلّ الواقعية التي سادت موضوعات الشعر الحديث نهاية الأربعينيات من القرن الماضي؛ وقد ضمت دواوين الشعراء المعاصرين قصائد كثيرة، تعرض أصحابها، لهذه الظاهرة، ونقدها بوصفها، ظاهرة تعكس تخلّف المجتمع، ومن ثمّ تمثّل انتهاكاً لإنسانية المرأة[1]، الذي يجسد ضعف المرأة أمام سطوة التقاليد التي وضعها الرجال، ليكونوا هم بمنأى عن العقوبة التي اختصوا بها النساء، وأباحوا لأنفسهم ما أسموه عاراً، بل الأنكى أن بعضهم يراه فخراً، وتعبيراً عن الرجولة!

ففي الأبيات الآتية:

---

1) أطلقت الشاعرة نازك الملائكة على إحدى قصائد مجموعتها الشعرية (قرارة الموجة) ، اسم (غسلاً للعار)، تحدثت فيها عن جرائم الشرف، وعن انتهاك، إنسانية المرأة، وكونها ضحية شهوة الرجال، وقسوة التقاليد، فهي الوحيدة التي تتحمل كلّ وزر، فتدفع حياتها ثمناً للتقاليد البالية. نازك الملائكة، ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، 1970: 1/ 352-356.

90. من صدرك النخر العريض. وأنت ويحك ياأخاها

91. ماذا تريد، وعمّ تبحث في الوجوه؟ وياأباها

92. اطعن بخنجرك الهواء.. فأنتما لن تقتلاها.

93. هي لن تموت:

94. سيظلّ غاصبها يطاردها وتلفظها البيوت

يتحدث النصّ عن هذه الظاهرة ليبين لنا هذا العرف الاجتماعي الذي كان ومازال سائداً في مجتمعاتنا، ولاسيّما الريفية منها؛ إذ ينتقد النصّ هنا هذه العقلية التي تطارد الضحية لتقتصّ منها، وتترك الجاني طليقاً يمارس فعلته مع ضحايا أخريات، وتظلّ الضحية طريدة العار الذي سببته هذه الفعلة، حتى وإن نجت من القتل، فليس أمامها سوى الهرب من العار إلى الرذيلة، إذ لا ملاذ لها إلا المواخير.

أمّا الحديث عن السياق النفسي- الذي أراد النصّ أن ينقله لنا عبر الأجواء الحزينة والكئيبة التي تعبر عنها المفردات (الليل، أغنية حزينة، عيون ميدوزا، ضغينة، حريق، الطير السجين، أوصال جندي قتيل...)، التي توالت منذ مطلع القصيدة، والتي تصور البؤس والاستلاب، التي عليها المدينة وأبناؤها، ومنهم (المومس العمياء)، التي هي واحدة من شرائح المجتمع، عانت من القهر والظلم، فدفعها كلّ ذلك إلى حالة من اليأس و الحنق والرغبة في الثأر، هذه الأحاسيس التي تجول في نفس المرأة ، الثأر ممن أوصلها إلى ما هي عليه، والثأر من الغزاة والفاتحين الذين قذفتهم المدن البعيدة والبحار، ليدنسوا الأرض، ويستبيحوا أعراض الناس فيها.

واليأس الناتج عن إحساسها بالعجز، لأنّها عمياء مستباحة، لا إرادة لها ولا قوة، فتضطرب الأحاسيس في داخلها، فيدفعها ذلك إلى التفكير في الانتحار، للخلاص من مرارة واقعها. هذا الواقع الذي يلقي بظلاله على النصّ، هو صورة لحالة الإحباط التي تسيطر على الشاعر وأبناء شعبه، جراء الظروف الاجتماعية والسياسية الضاغطة نتيجة الشعور بالهزيمة، والانكسار، الذي ولد الإحساس باليأس والضياع والاستسلام، وهو الذي دفع الشاعر إلى أن يتحدث بسخرية مريرة -على لسان شخصيته (المومس) في الأبيات (395-407)- عن مشاعر الهزيمة والانخذال من جراء هذا الواقع الذي فرضه عبث الغزاة بالبلاد، وتسلطهم على رقاب العباد.

إن تحقّق عناصر السياق الأربعة -ما كان منها متعلّقاً بطرفي الاتصال؛ المتكلّم والمتلقّي؛ ونعني بها السياقات الاجتماعية والنفسية والثقافية.. وزمان النصّ، ومكانه، في النصّ/ القصيدة- منحها وحدة الموضوع، الذي تسعى إليه الخاصّية النصّية، وتتحقّق عندها الغاية التداولية، والتواصلية للنصّ.

فالسياق الزمني -الذي أشرنا إليه آنفا- حدّدناه اعتماداً على معرفتنا السابقة للحقبة التي كتب بها النصّ/ القصيدة، وهي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية[1]، وصعود الفكر الثوري الداعي إلى التحرر من نير الاستعمار، وظهور الواقعية في الأدب العربي بنحو عام، والعراقي على نحو خاص، نتيجة تبني كثير من الأدباء والمثقفين في هذه الحقبة الفكر الشيوعي الذي كان ينظر إلى الأدب الروسي على أنّه المثال الذي يجب أن يحتذى، ذلك الأدب الذي توجه نحو الطبقات الدنيا، من المجتمع (العمال والفلاحين)، عارضاً ما يتعرضون إليه من اضطهاد وحرمان، وحثهم على تغيير واقعهم، ودعوتهم لقيادة المجتمع وتخليصه من الطبقات الارستقراطية الحاكمة، التي تعيش في رخاء وكسل، من عرق وجهد هؤلاء المحرومين.

وأعانتنا أيضاً معرفتنا السابقة بعالم النصّ، على تحديد سياق المكان الذي يتجلى ابتداءً بمعرفتنا بجنسية منشئ النصّ، ومعرفة البيئة الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها، فالنصّ لا يتحدث عن تجربة فردية تعيشها (المومس العمياء)، بل هي تجربة جماعية تتحدث عن حياة مجتمع، ربّما أبعد من المكان الذي صوره النصّ، مجتمع الريف في العراق[2]، تجربة

1) تقول د. خالدة سعيد في حديثها عن أهمية شعر السيّاب و قيمته في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية، وحالة الركود التي أصابت الشعر الذي اكتفى بملاحقة الأحداث ووصفها بلغة الشكوى ، من دون الوعي بقيمة اللحظة التأريخية، ومن دون الاتصال بروح الشعب؛ إن السيّاب كان ((شهادة على زمانه، لابمعنى تسجيل التحركات؛ بل بمعنى الوعي العميق للحظة التأريخية، واستكناه جذورها، واستشراف آمادها)). د. خالدة سعيد، حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة بيروت، ط1، 1979: 132.

2) لعل في الأبيات التي تحدثت عن مقتل الأب، إشارة إلى صورة المكان الذي كان فيه تسلط الإقطاع أكثر قسوة؛ وهو ريف جنوب العراق، هذا الريف الذي نشأ فيه الشاعر، واستقى صوره من بيئته، والأحداث التي جرت فيه، وهذه الصورة تتحدث عن الريف تحديداً، حيث الفلاحون والسنابل والنخيل، المكان الذي نال أكثر من غيره حصة القهر والتخلف والجوع والمرض. وحقيقة انعكاس بيئة الشاعر في شعره ممّا لايخفى، ولا يحتاج إدراكها إلى كثير عناء، فقد أشار د. محسن إطيمش إلى أن قارئ شعر السيّاب يدرك، ومن دون أن يعرف اسم الشاعر، أنه شاعر

تجتاز الحدود الضيقة لبيئة الشاعر، لتصل إلى كلّ أرض يعاني أبناؤها الظلم والحرمان، في ظلّ التخلف الذي فرضته سياسات المستعمرين، ومن جاء بعدهم من طغاة حكموا بالسيف والنار، فجعلوا الأبرياء من أبناء الشعب وقوداً لنزواتهم وحروبهم، وهو ما تشير إليه القصيدة الأخرى (الأسلحة والأطفال).

إذ أشار كثير من النقاد إلى أن قصيدة (الأسلحة والأطفال)، تمثّل آخر مرحلة الواقعية في شعر السيّاب، أو هي مرحلة انفصال السيّاب عن الهموم المحلية الضيقة التي بدت عليها قصيدتاه السابقتان، ووقوفه عند المشكلات الإنسانية الكبيرة، وقضايا السلم العالمي، وحماية الأطفال من أن يكونوا طعاماً لحروب يشعلها الطغاة، فهذا الهمّ الذي تحدثت عنه القصيدة، تشترك فيه جميع شعوب الأرض، ولاسيّما شعوب ما يسمى بالعالم الثالث[1]. هذه المرحلة التي تلتها مرحلة الانكفاء على الذات، ولاسيّما بعد عودته من غربته، وإحساسه القريب بالموت بعد أن بدأ المرض يوهن نفسه قبل جسده.

معرفة السياق التأريخي/ الزمني للنصّ، تحيلنا على التعرف إلى الأجواء السياسية التي كتب في ظلّها النصّ، أجواء التوتر الناجم عن الحرب الباردة الأولى (1947-1953)، التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وما تلتها من توترات وأحداث دموية تمثّلت في الصراع في ألمانيا الذي انتهى، بتقسيمها، إلى شطرين شرقي وغربي، والصراع في فيتنام، الذي أعقب خروج اليابانيين منها بعد هزيمتهم في الحرب العالمية الثانية، وعودة المستعمر الفرنسي الذي لاقى مقاومة عنيفة من الثوار -الذين استغلوا خروج اليابانيين واستعادوا نصف الأرض الفيتنامية- انتهت بخروج الفرنسيين منهزمين بعد معركة (ديان بيان فوسيه) الرهيبة، وتوقيع اتفاق جنيف (1954) بين فرنسا وفيتنام، الذي كان من نتائجه تقسيم فيتنام إلى شطرين؛ شمالي شيوعي موالي للصين وروسيا، وجنوبي تدعمه الولايات المتحدة، إذ بقي الصراع مستعراً فيها حتى توحيدها بالقوة في العام 1975، بعد عامين من خروج الجيش الأميركي من الأراضي الجنوبية الفيتنامية. ثمّ الصراع في كوريا التي كانت

ريفي، وأن ريفه جنوبي، تشيع فيه الخضرة والنخيل والماء، ويعرف أيضاً نمط حياة أبناء ريف الشاعر بفقرهم وعاداتهم وتقاليدهم، وحكاياتهم، وخرافاتهم، فكلّ ذلك مبثوث في قصائده، ولايكفّ الشاعر عن ترديدها وتلوينها وتضمينها إحساسه ومواقفه وأفكاره. ينظر: د. محسن إطيمش، دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد-العراق، ط2، 1986: 261.

1) ياسين النصير: 78.

بدورها مسرحاً للصراع بين الدولتين العظميين، إذ تقاسمتا النفوذ عليها منذ الحرب العالمية الثانية، حتى إعلان روسيا انسحابها من الجزء الشمالي في العام 1948، مطالبة الولايات المتحدة بالانسحاب من الجزء الجنوبي الكوري، واستجابت الولايات المتحدة فانسحبت، الأمر الذي دفع الكوريين الشماليين الأكثر تسليحاً، فانتهزوا هذه الفرصة ليطلقوا العنان لقواتهم في 1950 ليشنوا حرباً ضروساً على شقيقتهم الجنوبية، وحينها بدأت الأزمة الكورية التي تحولت في ظلّ الحرب الباردة إلى أزمة دولية، ظلّت نيران حربها مستعرة ثلاث سنوات.

هذه الأجواء المتوترة ألقت بظلالها القاتمة على شعوب العالم بأسره، وهم لما يزالوا يستطعمون في أفواههم مرارة الآثار الكارثية للحرب الكونية الثانية، وكان الأكثر استشعاراً بفداحة هذه الحروب هم الشعوب الفقيرة في العالم الثالث، ولاسيّما الشعب العربي الذي ناله الأذى من السياسات الاستعمارية جراء تصاعد الكفاح المسلح الداعي إلى التحرير من ربقة الاستعمار، فكانت الجرائم التي ارتكبها المستعمرون في بلاد المغرب العربي، وفي المشرق، حيث مأساة الشعب الفلسطيني، والجرائم التي ارتكبت بحقه، والأجواء المتوترة التي أعقبت ثورة تموز/ يوليو 1952 في مصر، التي انتهت بالعدوان الثلاثي عليها، والأحداث التي جرت في إيران في أعقاب انقلاب مصدق في العام 1952، ومن ثمّ عودة الشاه بمعاونة القوات الأميركية[1].

في ظلّ هذا السياق الدرامي للأحداث، أخرج السيّاب نصّه هذا ليصرخ في وجوه مشعلي الحروب أن يجنبوا الأبرياء ويلات حروبهم، ولاسيّما الأطفال الذي كانوا الأكثر تعرضاً للقتل والفناء لأنّهم عزّل صغار. هذا السياق فرض على النصّ لحظته الآنية، فالزمن في القصيدة يشير إلى حالة راهنة جسدتها كثرة الأفعال المضارعة التي يشير الزمن في الأعم الأغلب منها إلى الحاضر، والقليل منها الذي أومأ إلى المستقبل، أشار إلى مستقبل قريب متصل بالحاضر، وهو ما تشير إليه الأبيات الآتية:

116. لمن كلُّ هذا الحديد؟

1) ينظر: د.شوقي عطا الله الجمل و د. عبد الرزاق إبراهيم، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2000: 297-306.

وينظر أيضاً: موسوعة ويكيبيديا www. Ar.wikipedia.org

117. لقيدٍ سيُلوى على معصمٍ،
118. ونصلٍ على حلمةٍ أو وريد،
119. وقفلٍ على البابِ دونَ العبيد،
120. وناعورةٍ لاغترافِ الدمِ

إذ إنّ سرعان ما يتحول هذا الحديد إلى قيود تكبل الأحرار، وشظايا تقطع أوصال الرجال والنساء، أو قفل على أبواب سجونٍ غيبت في غياهبها الحرية.

والبقية الباقية من الأفعال؛ هي أفعال ماضية، إلا أن دلالتها الزمنية لاتوحي بماضٍ بعيد؛ بل بماضٍ قريب يتصل بالحاضر في استمرارية للحدث الكلامي، تتجلى في تناوب الأفعال الماضية والمضارعة في صورة الحدث، ومنها الصورة التي تتحدث فيها الأبيات الآتية عن عودة الأب بعد شقاء النهار، وقد تلقّاه طفله الصغير فأزاحت ضحكته عن أبيه العناء:

30. وكم من أبٍ آيبٍ في المساءْ
31. إلى الدارِ من سعيهِ الباكرِ،
32. وقد زمَّ من ناظريهِ العناءْ
33. وغشّاهما بالدمِ الخاثرِ؛
34. تلقّاهُ، في البابِ طفلٌ شرودْ
35. يكركرُ بالضحكةِ الصافيه،
36. فتنهلَّ سمحاءُ ملءَ الوجودْ،
37. وتزرعُ آفاقهُ الداجيه
38. نجوماً وتنسيهِ عبءَ القيودْ

فالأفعال الماضية التي تصور عودة الأب (زمَّ، غشّى، تلقّى)، أعطتها الأفعال المضارعة (يكركر، تنهل، تزرع، تنسيه) استمرارية في الحدث، وتواصلاً زمانياً، لا يشعر بالانقطاع.

والذي يلاحظ في الزمن الذي تتحدث عنه الأبيات الأخيرة من القصيدة، أنّه تجاوز دلالة الأفعال فيه، إذ بعد مجموعة أبيات المقطع السابع من القصيدة، التي عبر بها الشاعر عن أمنياته بالخلاص من الطغاة والدعوة بالسلام على العالم، يعبر في المقطع الأخير عن حلم اليقظة، وكأن أمنيات الخلاص التي يحلم بها قد تحقّقت بهتك مكمن الطاغية،

فاستعمل الفعل الماضي(هتكنا)، لأمر لما يتمّ، ثمّ انتقل من الماضي إلى المستقبل بالمضارع المسبوق بسين الاستقبال (سترقى)، ثمّ عاش لحظة المستقبل تلك بالأفعال المضارعة الدالة في زمنها على حاضر(تدور، نرقى)، لكنه ليس حاضر الشاعر أو النصّ؛ ولكنه حاضر مفترض خلقته أمنيات الشاعر.

أمّا السياق المكاني الذي يتحدث عنه النصّ، فهو سياق مفتوح لا يقف عند حدود معينة، فقد أشرنا إلى أن الشاعر تجاوز في هذه القصيدة حدوده المحلية الضيقة، إلى الهمّ الإنساني المشترك، إذ بدأ الشاعر بالعراق بلده الذي يتمنى له الخلاص من الطغاة، لتعود البيادر في السهول، ويعود الصبية يمرحون، ويعود همس الطواحين، وتعود البشائر يحملها ساعي البريد، ثمّ ينتقل إلى أصقاع الأرض الأخرى ينثر أمانيه بخلاص الأبرياء من شرور الطغاة والحروب؛ فمن مشرق في أقاصي آسيا، إلى بلاد العرب من مغربها إلى مشرقها، عبوراً إلى أوروبا.

والسياق الآخر الذي يظهر جلياً في النصّ هو السياق الثقافي؛ إذ يبدو أثر العقيدة الآيديولوجية للشاعر واضحاً، فالشاعر -وقد أشرنا إلى ذلك آنفا- كان ينتمي في تلك الحقبة إلى الحزب الشيوعي، الذي تدعو أفكاره إلى تجاوز الانتماءات المحلية والقومية، والدعوة إلى الأممية، ومن هنا كانت مناصرتهم لكلّ الحركات الثورية، والتحررية على اختلاف أوطانها وقومياتها، فجاءت هذه القصيدة لتعبر عن هذه الثقافة الآيديولوجية التي كان قد آمن بها الشاعر، وتتجلى في دعوته بالسلام إلى الصين التي انتصر بها الشيوعيون ، ورفرف علم الثورة الأحمر على أقاصيها؛ وهو ما عبرت عنه الأبيات الآتية:

342. سلام على الصين والحاصدين

343. وصياد أسماكها الأسمر،

344. وما أنبتت من دم الثائرين

345. وما افتر من البيرق الأحمر؛

346. على صبية في قراها البعاد

347. وفي ظلّ تفاحها المزهر

ومثلما عبر السياق الثقافي للنصّ عن عقيدة الشاعر، عبر أيضاً عن انحياز الشاعر إلى طائفة الشعراء؛ إذ حاول الشاعر بثقافته أن يقول إن الوجه الكالح للاستعماريين الفرنسي

والبريطاني، العالق في الذاكرة الجمعية لمجتمعاتنا العربية التي عانت من ظلمهما، يخفي خلفه إرثاً من الجمال، متمثّلاً بالشعر الذي عبر عنه الشاعر بالسلام على نهر (أفون)، ذلك النهر الذي يشق مدينة ستراتفورد؛ المدينة التي ولد فيها الشاعر الانكليزي الكبير وليم شكسبير. وبالسلام على باريس روبسبير، الذي كان أحد قادة الثورة الفرنسية التي أطاحت بالملكية، والشاعر الثائر بول إيلوار، شاعر المقاومة الفرنسية، إبان الحرب العالمية الثانية بعد احتلال الألمان لفرنسا، واستمر بعد انتهاء الحرب مقاوماً للسياسة الاستعمارية لبلده[1].

وهكذا تتبدى لنا أهمية سياق المقام في تحديد البعد التداولي للنصّ؛ فرأينا كيف أثرت السياقات المحيطة -سواء أكانت الثقافية منها، أم الاجتماعية، أم السياسية، أم النفسية- في فهمنا للنصّ، الذي أعانتنا عليه معرفتنا المسبقة بعالم النصّ، وتحقيق الخاصّية النصّية من طريق ترابط النصّ مع الأحداث المحيطة به، ومن ثمّ تحقّق عملية التواصل بتماسك أجزاء النصّ اللغوية، فيما بينها دلالياً، بفضل المعلومات التي يقدمها النص

1) ينظر: الفريد فرج، شكسبير في زمانه و زماننا، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2002: 12-18، وينظر أيضاً: بول إيلوار، مختارات، ترجمة وتقديم: د. سامية أحمد أسعد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1979: 7-14.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- إحسان عباس، بدر شاكر السيّاب، دراسة في حياته وشعره، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط4، 1978م.
- أف. آر.بالمر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1985م.
- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2005م.
- بول إيلوار، مختارات، ترجمة وتقديم: د. سامية أحمد أسعد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1979م.
- خالدة سعيد، حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة بيروت، ط1، 1979م.
- ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1424هـ.
- شوقي عطا الله الجمل و د. عبد الرزاق إبراهيم، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2000م.
- عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2001م.
- الفريد فرج، شكسبير في زمانه و زماننا، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2002م.
- محسن إطيمش، دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد-العراق، ط2، 1986م.
- محمد راضي جعفر، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر (مرحلة الرواد)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999م.
- نازك الملائكة، ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، 1970م.
- ياسين النصير، جماليات المكان في شعر السيّاب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق-سوريا، 1995م.

دور السّياق في حلّ مشكلات المعنى
دراسة نماذج من المعاني النّحويّة في تراكيب اللّغة العربيّة[1]

عبد القادر بن فرح•

مفهوم السّياق وعلاقته بالمعنى

في إطار العمل في مجال معالجة بعض قضايا اللّغة العربيّة المتعلّقة بالنَّحو أساسا، تعترض الباحثَ العديدُ من الصّعوبات في عمليّات الوصف والمعالجة والتّصنيف. ومرَدّ هذه الصّعوبات أساسا قضايا المعنى التي تلتبس بالإنجاز اللّغوي مفردات كان أو مركّبات أو جملا. والمعنى حاضر في جميع تفريعات البحوث اللغويّة سواء تعلّق الأمر بالتّركيب أو بالصرف أو بالمعجم. ويمكن أن نعالج هذه القضايا بالنّظر في السّياق contexte الذي يشمل مكوّنات نصّ مّا ومحيطه الثّقافي والاجتماعي إلخ. إضافة إلى تصوّرات كلّ من منشئ القول ومتقبّله. وتُعدّ الصّفات ومنها الفعل أهمّ محدّد لسياق القول. ويمكن القول إنّ السّياق الفعلي contexte verbal هو مجموع مكوّنات النصّ الذي ترد فيه الوحدة اللغويّة المحدَّدة. أي هو مجموع العناصر التي تسبق هذه الوحدة أو تليها (Dubois, 2007 :116). لذلك سنتناول في هذا البحث تأثير سياق القول في معنى وحدة لغويّة مّا داخل تراكيب العربيّة. وسنبحث من ثَمَّ في المحيط اللّغوي الذي يساهم في تغيير مواضع الإفادة الدّلاليّة في الجملة. ونقصد بها الصّفات التي يمكن اعتبار الفعل طرازا لها. وسنربط بين المعاني التي يمكن أن يفيدها سياق القول والمعاني التي تمثّل في مستوى التّصوّر الذّهني قبل أن توسم في مستوى الوجود العيني. وسنحاول الخلوص إلى بيان كيفيّات مساهمة السّياق والتّصوّرات الذّهنيّة في تقليص مشكلات المعاني التّركيبيّة في

---

1) هذا البحث في الأصل نواة لمداخلة قدّمها الباحث في معرض أعمال الملتقى الدوليّ (النصّ السردي وقضايا المعنى) المنعقد بكليّة الآداب منّوبة أيام: 22، 23، 24 مارس 2012 (تكريما للأستاذ محمّد القاضي).

• حاصل على ماجستير في اللغة واللّسانيّات من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة/ تونس.

اللّغة العربيّة. وسنستعين في هذه المقاربة بشكل رئيسيّ بوجهة النّظر العرفانيّة[1] لِما لها من تعالقات مباشرة مع المعاني الثّاوية وراء التّراكيب.

1. في العلاقة بين المعاني التّركيبيّة والتّصوّرات الذّهنيّة:

لا تخرج المقاربات (التقليديّة) الباحثة في المعاني التركيبيّة، أو الوظائف المتحكّمة في التّراكيب العربيّة عن إطار النّظريّة التّوليديّة التّشمسكيّة الّتي تحكّمت لزمان طويل في الأعمال اللّسانيّة في هذا المجال، أو الدّلاليّة التّوليديّة.

وقد أثبتت اللّسانيّات العرفانيّة عدم جدوى هذه التّطبيقات انطلاقا من الخروج عن المستوى التّقليدي لتحليل الجمل القائم على النّظر في كلّ من البنية السّطحيّة والبنية العميقة. فقد ذهب النّحو التّوليدي إلى أنّ المكوّن الدّلالي مجرّد مؤوّل للبنى التّركيبيّة المتولّدة عن الأساس بحيث تأتي قواعد الإسقاط règles de projection لمجرّد الدّمج بين المعطيات الدّلاليّة كما تحملها البنية التركيبيّة، ولمجرّد التحقّق من مدى مقبوليّة الجملة. كما ذهب النّحو التّوليدي إلى القول باستقلاليّة التّركيب عن الدّلالة، وعدم دخوله معها في استرسال بأيّ وجه من الوجوه. أمّا الدّلاليّون التّوليديّون (لايكوف، فيلمور) فقد اجتهدوا في رصد الجوامع الدّلاليّة الثّاوية تحت التّراكيب، والمتحكّمة فيها والمسترسلة معها[2]. ورغم أنّ فيلمور اعتبر بنى الكلام السّطحيّة محكومة بحالات من قبيل الفاعليّة والآليّة والمحليّة.. بحيث تكون القاعدة المتحكّمة في كلّ كلام (ما اشتمل منه على فعل أساسا) على النّحو التّالي:

---

1) تمثل اللسانيّات العرفانيّة linguistique cognitive أو علم الدلالة العرفاني sémantique cognitive تيّارا من الدراسات اللغويّة التي لقيت في العقد الأخير كثيرا من الانتشار عند عديد الباحثين. وقد اقترن علم الدلالة العرفاني بأعمال روش، وشارل فيلمور، ولايكوف، ولنقاكر، وتالمي، وفندلواز، وقياترس، ومارقريت وينتارس..

2) اعتبر فيلمورFillmore أنّ جميع الجمل في كلامنا قضايا محكومة في بنيتها الضمنيّة بفعل إنشائيّ v.performatif مصرف في المضارع مع ضمير المتكلّم المفرد من نحو (أنا أقول لك..).

ج (جملة) ← ج (جهة) + ق (قضيّة)

رغم هذا القول المهمّ من طرف علم الدّلالة التّوليدي الذي جعل الدّلالة مؤثّرة في التّراكيب، وهي في استرسال معها، لا في قطيعة كما يرى النّحو التّوليدي- فإنّهم توافقوا مع النّحو التّوليدي في إبقاء الذّات المتكلّمة خارج دائرة الكلام المحكومة بالبنى المنطقيّة التّي كانت تحكم التّركيب مع النّحو التّوليدي، فباتت تحكم الدّلالة مع الدّلالة التّوليديّة. فتصوّرات فيلمور التي يراها تحكم التّركيب هي تصوّرات بلا متصوّر conceptualisateur يديرها. وهو ما ستنجزه اللّسانيّات العرفانيّة. ففي هذه اللّسانيّات يكون الكلام (ومنه التّركيب) محكوما بالعالم التصوّري الذي يرأسه الإنسان. وبذلك يمكن معالجة التّراكيب والمعاني الوظيفيّة في النّحو العربي معالجة استقصائيّة ودالّة دلالة يمكن بناءً عليها تيسير عمليّات معالجة مشكلات المعاني التّركيبيّة.

2. دور التّصوّرات الذّهنيّة في توجيه المعنى من الصّورة السّكونيّة إلى التمثّلات الحدوثيّة:

قد تخرج صيغة مّا عن أصل دلالتها في النّظام إلى معان ثانية تُستفاد من خلال علاقات جوارها بما يسبقها أو يلحقها داخل التّركيب. وأمثلة ذلك دلالات اسم الفاعل والفعل المضارع. وقبل تفصيل القول في هذا الأمر يجب أن نشير إلى أنّ العلاقة الإسناديّة [+مسند، + مسند إليه] في النّحو العربي قد لا تفي برصد المعاني المفيدة التي ينشئها المتكّلم من كلامه، فقد اقتصر الزّمخشري عند تعريفه الكلام على القول إنّه «هو المركّب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى»(ابن يعيش. شرح المفصّل.I:70). وهو ما يجعل الجملة مقتصرة على تركّب اسم مع اسم، أو اسم مع فعل، أو فعل مع اسم. ومن ثمَّ قد يلتبس المعنى عند معالجة جمل من قبيل:

- **الرّجل طائر**
- **طار الحصان**

ورغم أنّ ابن يعيش دقّق القول الفارط باشتراطه تعلّق الكلمة بالأخرى في عمليّة الإسناد «على السّبيل الذي به يحسن موقع الخبر، وتمام الفائدة» (ابن يعيش. شرح المفصّل.I:72)، فإنّ جملة من قبيل قول القاضي:

- **فُتحت الجلسة**

قد تجعل فهم المعنى الظّاهر دالاّ على:

• فُتح: [+فعل، +حدث، +بناء لفاعل مجهول، +انتهاء حدوث الحدث في الزّمان الماضي]

في حين أنّ المعنى الحقيقي الذي يفرضه المقام ومُنشئ القول يقتضي المعاني التّالية:

• فُتح: [+فعل، +حدث، +بناء لفاعل معلوم، + انطلاق حدوث الحدث في الزّمان الحاضر (زمان التلفّظ)]

وهذا المثال يجعل من المعنى التّركيبي في تناقض مع المعنى الحقيقي الذي يقصده منشئ القول. وهو ما يجعل عمليّات فهم المعنى في حاجة إلى عدم الاكتفاء بركنَيْ الإسناد، إذ تجب إضافة ركن ثالث للبحث فيه وهو الباثّ. وهذا ما كرّسته اللّسانيّات العرفانيّة. وهو ما يوضّحه الرّسم التّالي:

باثّ يتحكّم في المظهر التّركيبي للجملة انطلاقا من بنيته التصوريّة للقول

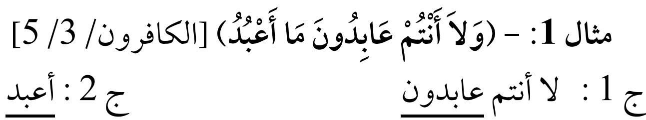
↕

الكلام = مسار Trajecteur ⟵⟶ مَعْلَمْ Landmark

محمول علائقي يبرز التّرابطات القائمة بين المَعْلم والمسار

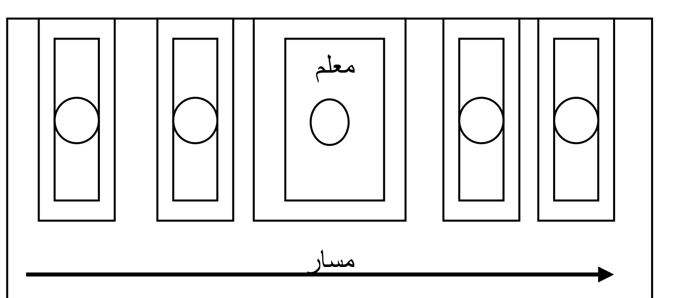
وهذا الأمر يجعل من الضروريّ إعادة النّظر في التّراكيب الأساسيّة في اللّغة العربيّة[1]، إضافة إلى البحث في قواعد تكوين المحمولات والوجوه النّحويّة للتّراكيب العربيّة. وفي المقابل ينبغي النّظر في علاقة المظهر التّركيبي البادية عليه الجملة بالتّصوّر الذّهنيّ للباثّ. وهو ما يمكن أن يوضّحه المثالان المواليان:

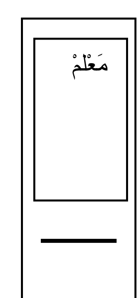
1) التّراكيب الأساسية هي: [+ج.س. (مبتدأ+خبر/ اسم ناسخ+خبر ناسخ)، ج.ف. (ف+فا/ نافا)].



مثال 1: - (**وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ**) [الكافرون/ 3/ 5]

ج 1 : لا أنتم عابدون ج 2 : أعبد





نلاحظ أنّ المعنى في الجملتين يحيل على مسار (أنتم/ أنا) يسلك سبيلا يحاذي المعلم الذي يمكن أن يكون (المعبود). لكنّ العلاقة الممثّلة في الرّسم (1) علاقة سكونيّة، ذلك أنّ المسار (أنتم) إنّما هو شيء ممتدّ يشغل السّبيل في كليّته دفعة واحدة، وبالتّزامن simultanément. كما أنّ التّرابطات المبرَزة تشكّل كليّة واحدة gestalt. أي أنّ فعل العبادة تمّ وتوقّف عند الماضي لإيمان قائل القول بعدم ديناميّة العبادة التّي تخرج عن العبادة الإلهيّة. وهو ما يجعل من العلاقة بين المسار والمعلم، إلى جانب سكونيّتها، بسيطة.
أمّا المسار في الرّسم (2)(أنا) فهو جسم ضئيل متحرّك على خطّ يشغل فيه مواضع متتالية لا متزامنة. وهذا يقتضي وجود صور منفصلة الواحدة منها عن الثّانية. وكلّ واحدة منها تشكّل موضعا مخالفا شيئا مّا للمعلم. فالعلاقة بين المعلم والمسار علاقة ديناميّة انطلاقا من تصوّر القائل والمخاطب بأنّ العبادة الثانية عبادة سلّميّة. وهي بذلك علاقة معقّدة. لكنّها تستمدّ انسجامها الدّاخلي من كون الحالات المرسومة تُتَصوّر على أنّها أحداث موزّعة على محور زمانيّ واحد.

وهكذا تقوم الجملة الأولى مثلها مثل الثّانية على ثلاثة أطراف في المحادثة:

التصوّر: ← المتصوّرون: المتكلّم والمخاطب (م)
← دلالة الجملة أو مضمونها (ت)
← زمن التصوّر: (ز)

ويكون رسم الجملة (1) من ثمَّ على هذا النّحو:

[ت / م] ز

أمّا رسم الجملة (2) القائم على فعل (أعبد) فيقوم على حالات هي مثلا أ – ب – ج – د . فتكون طريقة التّسجيل من ثمَّ مرحليّة على هذا النّحو:

[أ / م] $ز_1$ < [ب / م] $ز_2$ < [ج / م] $ز_3$ < [د / م] $ز_4$

ويكون فعل (أعبد) بذلك محمولا زمانيّا prédicat temporel إذ تتابع فيه الوضعيّة حالة بحالة أثناء تطوّرها في الزّمان المتصوّر temps conçu. ويعكس طابع الفعل الدّينامي فيها التحوّلات المتلاحقة التّي فيها تشتقّ dérive كلّ حالة من الحالات السّابقة لها، عكس الجملة الأولى التّي يقوم فيها اسم الفاعل على تسجيل إجماليّ للمتصوّر يتّسم بالكليّة والبساطة. وهذان المثالان يؤكّدان استرسال كلّ من التّركيب والمعنى انطلاقا من أنّ المعنى التصوّري هو الذي ينشئ مظهر البنية التركيبيّة.

مثال 2: - لاَ يَزَالُ الرّجُلُ يَكْذِبُ [..] حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِّ كَذَّابًا. (حديث شريف)

مسار مَعْلم

إنّ تصوّر وضعيّة المرء الـذي يكـذب ديناميّ. ويؤكّـد في هـذه الجملـة أنّ العلاقـة بـين الصّفة (كذّاب) وطريق بلوغها علاقة متنامية متطوّرة عبر الزّمان. ومنشئ القـول يجعـل - من خلال استعمال الفعل المضارع وإرفاقه بفعـل (لا يـزال)- المخاطبَ يتصوّر التّسلسـل الحدثاني الذي يطوّر الفعل دون تقطّع .. إلى أن يصل إلى الصّفة السّكونيّة التّـي تعـبّر عنهـا صيغة المبالغة (كذّاب). وهو ما يمكن أن يبرز في جملة مستقلّة من قبيل:

المرء كذّاب

مسار معلم

وهكذا فـالمظهر التّركيبـيّ الـذي تبـدو عليـه الجمـل في العربيّـة يعكـس طريقـة التصـوّر الذّهني لباثّ القول. وهي تبرز دوما في صورة مسار ومعلـم يـربط بيـنهما محمـول علائقـيّ (يكذب في الجملة الفارطة). والمحمول العلائقي يبرز التّرابطـات القائمـة بـين العنصـرين (مسار/ معلم). ولا يتأتّى المعنى الجديد لكل مـن اسـم الفاعـل والفعـل المضـارع في المثـال الأوّل وكلّ من الفعل المضارع وصيغة المبالغة في المثال الثّاني من أصل ما وضعه النّظام لهم من دلالات إذ يتعدّى ذلك إلى معان جديدة يكتسبها من خلال علاقـات الجـوار التّركيبيّـة ومن خلال سياقات القول ومحيطها الثّقافي الذي قيلت فيه.

3. تقابل الفعل المضارع بين دلالته في أصل النّظام اللّغوي (الحـال أو الاسـتقبال) ودلالاتـه في الاستعمال[1]:

يخرج الفعل المضارع عن أصل دلالته في النّظام إلى الإحالة على معان ثانيـة يفرضـها عليه السّياق التّركيبي والمقام التّخاطبي.

1) هذا العنصر مـن البحـث وارد في رسـالة الماجسـتير المرقونـة بكليّـة الآداب بسوسـة (تـونس) بعنـوان: مضـارعة الفعل للاسم: الأشكال ودلالاتها. وهي للباحث نفسه.

1.3. لحظة الخطاب والزّمن:

يلتزم مفهوم الزّمن المرتبط بالتّشكل الصيغي للفعل في أكثر اللّغات بتعريفات وتحديدات دقيقة. وسنفترض لأوّل وهلة، أنّ الأزمنة في أغلب اللّغات تقوم برصد حدوث الحدث انطلاقا من لحظة النّطق بهذا الحدث من طرف الباثّ. ويمكن أن نفترض أنّ لحظة النّطق هي لحظة الحاضر التي تدور حولها زمانية temporalité الحدث داخل الخطاب. ويمكن افتراض لحظة الخطابِ كنقطة مرجعيّة point de référence يمكن أن نرصد من خلالها تشكّل الحدث في زمان ماض قبلها، أو في مستقبل بعدها. (Cohen.1989: 11).

1.1.3. الفعل والزّمن:

تحتوي اللغة اللاتينيّة تفريعاتٍ صيغيّة أكثرَ ممّا تحويه اللّغة العربيّة للدّلالة على الأزمنة المتفارقة[1]. فاللغّة العربيّة تقتصر في المستوى النّظري، للدّلالة على الماضي على صيغة واحدة (كتب kataba). وللدّلالة على الحاضر أو المستقبل، تقتصر على استعمال المضارع (تكتب taktubu). ورغم ثراء النّظام الصّيغي في اللاّتينية، مقابل اللّغة العربيّة، فإنّ الأشكال الصّيغية تلتقي في كلتا اللّغتين من خلال ثنائيّة صيغ الانقضاء perfectum وصيغ عدم الانقضاء[2] infectum (Cohen.1989: 12). وبناءً على آلية تمام الحدث/ انقضائه، أو عدمه، نفترض التقاء اللّغة اللاتينيّة والعربيّة الكلاسيكيّة من خلال هذه الإثنينيّة الحدوثيّة.

---

1)

Infectum [غير منقض]		Perfectum [منقض]	
اللاتينية	العربية	اللاتينية	العربية
(présent) scribis (imparfait) scribebar (futur) scribes	تكتب	(parfait) scripsisti (plus-que-parfait) scripseras (futur antérieur) scripseris	كتب

(Cohen1989: 12)

2) التسميتان perfectum وimperfectum باللغة اللاتينية.

2.1.3. دور السّياق في إبراز الأزمنة الخاصّة:

في إطار الثّنائيّة التي ينبني عليها النّظام الصّيغي العربي (ماض/ مضارع)، يمكن أن نخرُج بسلاسل زمانيّة تتحدّد من خلال السّياق، ومن خلال العناصر الملحَقة بالفعل والتي تدلّ على الزّمان الخاص، وخاصة مع السّوابق الحرفيّة أو الأدوات التي تدخل على الفعل، فتؤكّد زمان حدوثه. وبما أنّ السّياق من العناصر التي يتحكّم فيها المتكلّم أو مُنشِئُ القول، يتّسع مجال الإحالة على الأزمنة الخاصة اتّساعَ مقاصد المتكلّم من قوله. وهذه الصّيغ الفعليّة (ماض/ مضارع) وملحقاتها التّركيبيّة، إضافة إلى صيغة الأمر، تمثّل مجتمعة، الخاصيّات الدّالّة على زمان وقوع الحدث.

وإذا نظرنا في النّظام الصرفي للّغة الإنجليزية سنجد أنّه يقوم في رصده للأشكال المعبّرة عن الزّمن النّحوي، على نظام صيغيّ معقّد يحتوي في كلّ مرحلة زمانيّة شكلين، الأوّل شكل عام يتلاءم مع زمن الصّيغة، والثاني شكلٌ مظهري يعبّر عن التّصاعد (progressive) (Cohen.1989: 14). وهذا ما يؤكّد كونيّة التقاء اللّغات في اعتماد مقولة الزّمن رغم بعض التّفارقات التي تميّز لغة مّا عن لغة أخرى. وما تجتمع فيه اللّغات أيضا، اعتمادُ الأشكال الفعليّة للتّعبير عن الحدوث[1] انطلاقا من السّياق المؤطّر للقول. والزّمان يتحدّد من حاضر الخطاب[2]، مثلما افترضنا ذلك سابقا. وينقسم انطلاقا من حاضر الخطاب إلى الثنائية القائمة على الانقضاء وعدمه. ولكنْ ما يبدو مختلفا بين اللغات هو النقطة المرجعية الثانية، وهي الأشكال المستعملة في إفادة معاني الزّمان المفترقة، فأنت تجد في العربية صيغة واحدة تعبّر عن الماضي، وصيغة واحدة تعبّر عن الحاضر والمستقبل وهي:

---

1) الفعل هو الكلمة المحققة للحدوث بالوضع، أي التي تنقله من حيز الوجود في الأذهان إلى حيّز الوجود في الأعيان فتنزّله في نقطة معيّنة من مسار الزّمن، ويستمدّ كل ما اسم الفاعل واسم المفعول الدلالة على الحدوث من صلته بالفعل (بن حمودة. 2004: 456).

2) « Les philosophes ont senti que seul le présent existait et qu’on pouvait faire appel autour du présent senti « to », à la mise au présent du « passé » grâce à la mémoire, et la mise au présent du « futur » grâce à l’imaginaire, d’ou une homologie entre le temps et certaines modalités » (Pottier. 1992 : 200).

[فعل، يفعل]. أمّا في الفرنسيّة، فأنت تجد داخل حيّز الماضي، مثلا، ثلاثة أشكال تعبّر عن زمنه. وتعبّر الانجليزية عن افتراق الزّمان أو الحدوث داخل الماضي بشكلين، شكل عام وشكل يدلّ على الاستمرار التصاعديّ . وهذا ما يجعل الأنظمة اللغوية متفارقة في تعبيراتها الجزئية عن الزّمان رغم التقائها في كونية استعمال الأفعال كمعبّر رئيسي عن معنى الزّمن النّحوي.

ورغم قيام النّظام الصيغي العربي على شكلين صيغيَّيْن للتعبير عن الزّمن النحوي، فإنّه لا يعدم آليات تركيبية للتعبير بدقة عن أزمنة وقوع الحدث. مثل الأدوات المحدّدة لمعنى الزّمن الصيغي، إضافة إلى المظهر الذي يكشف كيفية وقوع الحدث انطلاقا من بنية (يفعل) ذاتها مثلا. وهي التي تدلّ في أصل النّظام على الحال أو الاستقبال. أمّا داخل التّركيب، وخاصّة مع استعمالات حديثة، فإنّ الصّيغة ذاتها يمكن أن تدلّ على معانٍ غير التي ضبطها النّحاة لها في أصل الوضع.

3.1.3. دور المشيرات deixis في إبراز الأزمنة التّفريعيّة للصّيغة:

قبْلَ التعرّض إلى المعاني الحدوثيّة التي يمكن أن تفيدها بنية [أداة + يفعل]، سنُرجع المستشرقين الذين يرون أنّ اللّغة العربيّة عاجزة عن التّعبير عن المعاني الزّمانية المتفارقة التي تبدو دقيقة وواضحة في اللّغات الهندو أوربية[1] إلى القرن السّابع للهجرة، حين قال الأستراباذي: «المقصود من وضع الفعل ذكرُ شيئين: أحد أزمنة الحدث الثّلاثة معيّنا وبعض لوازمه الأخر الأهم عند المتكلّم» (الأستراباذي. شرح الكافية. III: 403).

وقد سبقت الإشارة إلى الزمن المعيّن temps situé. أمّا لوازم الفعل الأخَرْ التي نجد الأستراباذي صريحا في إعطائها الأهمية البالغة قبل الأزمنة المعيّنة نفسها، فهو يُجملها في

1) ذهب بعض المستشرقين، مثل فندرايس J. Vendryes إلى إنكار وجود وسيلة تمييزيّة في اللغات السامية بين أزمنة الفعل، في حين يجد التمييزَ واضحا في اللغة الفرنسية. وهو يتعلّل لقوله باقتصار اللغات السامية، والعربية منها، على التعبير بالزمن غير التام Inaccompli والزمن التام Accompli. والأوّل تعبّر العربية عنه بالمضارع الذي يفيد الحاضر والمستقبل. أما الثاني فهو ما انتهى فيه الحدث، وهو يقوم على استعمال صيغة الماضي (Vendryes.1979: 119). وهو لا يكتفي بذلك، إذ يذكر في نفس السّياق محاسن اللغات الهندوأوروبية في هذا المجال من جهة أنّ اللغة الفرنسية مثلا، تحوي سُلّما زمنيا لا يكتفي بأقسام الزّمن الثلاثة. وإنما يعبّر كذلك، عن الفروق النسبية للزّمان داخل هذه الأقسام نفسها. (Vendryes.1979: 117).

قول سابق للشاهد، إذ يقول: «تقتضي [الصيغة الفعلية] وجوب ذكر أحد لوازمه الأخر من الزّمان المعيّن كاليوم والليل والصّبح والظهر والمساء ونحو ذلك، أو المكان، أو ما وقع عليه، أو الآلة، أو غير ذلك. وعلى الجملة كلّ ما كان عند المتكلم».(م.ن).

وقد ذكر الأستراباذي جملة من الظّروف، ومسوّغات وقوع الحدث وفضائه، وهو ما يؤكّد بشكل واضح، تعيّن الأزمنة الفرعيّة جرّاءَ هذه الأدوات، ولذلك لم يكتف بإقرار الزّمن المعين. ولعلّ الأمر يبلغ من الوضوح ما لا يترك مجالا للشك حين يُنهي قوله بترك تعيّن المعنى الزمني إلى (كلّ ما كان عند المتكلم). والمعنى متروك بالتّالي، للمتكلّم، يتحكّم في المراد منه مِنَ الأزمنة الفرعية باعتماد المشيرات التي تتحكّم في المعاني التفريعية التي لا تحيل عليها الصيغة مفردةً بشكلٍ مباشر. ويبقى التحكّم في المشيرات مربوطا بما قصد المتكلّم إفادته من قوله. وقول الأسترابادي يعكس فطنة كبرى من جهة ضبط ما يمكن إخضاعه للنظام الذي يستدعي الدقّة في المستوى التّجريدي، وترْكِ ما لا يمكن ضبطه مفتوحا. وهي المقاصد المعنوية التي يتحكم منشئ القول فيها. إضافة إلى أنّ المعنى متجدّد لارتباطه بالحوادث المادية الطارئة داخل الوجود الأنطولوجي. وبذلك ترك الأسترابادي -وهذا من باب استباقه العلمي- المجالَ مفتوحا أمام المعاني الطارئة التي يتحكّم فيها منشئ القول.

وإنْ حاولنا حصر جزء المعنى، وخاصة من جهة الأزمنة التّفريعيّة التي يمكن أن تفيدها الصّيغة، أمكنَ ذلك إن زجّيناها بأداة تعمل على كشف الامتداد الزماني الدّقيق الذي يجري فيه الفعل أو الحدث. ومعلومٌ أنّ الأدوات أو الحروف من إحداث المتكلم. بل هي تعبير مباشر عن مقاصده من القول، وخاصة مع الأدوات المتحيّزة صدرَ الكلام. وليس هذا موضوع بحثنا، لذلك نكتفي بالإشارة إليه لأهميّة الأداة في تزجية المعاني. والزمانُ معنًى.

2.3. حالات المضارع الزّمانية :

يُمكن للفعل المضارع[1] أن يدلّ على حالات زمانيّة من خلال الأشكال التي يتّخذها داخل التّركيب:

1.2.3. الحالة الأولى: الدّلالة على الحال:

للماضي صيغة واحدة تخصّه. وللمستقبل صيغة تخصّه[2]. وبذلك، كان على المضارع، للاختصاص بالدّلالة على الحال أن يتجرّد. والمقصود بالتجرّد عدم التركّب. أي خلوّ الفعل من القرائن والمشيرات المحوّرة لمعناه. وهكذا يترجّح في المضارع معنى الحال كقولك: (يضرب زيد عمرا). وعبارة (الترجّح)[3] واضحة المعنى، إذ تقوم دلالتها على عدم التّخصيص. فالترجّح يكون بتغليب معنى شيء أو قيمته على أخرى دونها. وبهذا يمكن أن نقول إنّ خلوّ المضارع من القرائن يدلّ في أغلب استعمالاته، على الحال. وبهذا ترك النّحاة العرب مجالا لتشكّل المعاني المقصودة التي لا تخضع للنّظام وإنّما إلى السّياق وإلى المتكلّم.

2.2.3. الحالة الثّانية: دلالة الصّيغة مركّبةً على الحال:

تتعيّن دلالة الحال في المضارع باقترانه بلفظ يدلّ على الحال مثل: (الآن) و(الحين) و(الساعة).. وهذه الألفاظ تُخَلّص المضارع للدّلالة على الحال إذا ٱستعملت على حقيقتها وليس على وجه المجاز، لأنها قد تُستعمل للدّلالة على المستقبل، إضافة إلى أنّ عبارة (الآن) مثلا يمكن أن تُخرج الصيغة عمّا تفيده من دلالة في حالة إفرادها. والمتحكّم في ذلك هو السّياق والتّركيب. مثالُ ذلك استعمالها مع الأمر الذي يُخرج الجملة من معناها الآني إلى معناها الطلبي المستقبِل، وذلك نحو قوله تعالى: (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) (البقرة/ 187)،

---

1) نرى حُسن استعمال تسمية (المشترك) في هذا المستوى من البحث (البحث في الدلالة)، عِوضا عن المضارع، لأن تسمية المضارع تعود إلى اعتبارات شكلية. أمّا تسمية المشترك فهي تسمية ذاتية تعني الصيغة ذاتها، وتؤكد في الآن نفسه عدم اقتصار الصيغة على تعيين زمن واحد مخصوص. ولكننا حافظنا على أصل التسمية حتى لا نقع في التعدّد الاصطلاحي.

2) صيغة المستقبل هي صيغة الأمر الذي يفيد طلب وقوع الحدث في الزمان المستقبل.

3) يقول السيوطي: «... أن يترجّح فيه الحال ...»(الهمع.I: 19).

فاستعماله صيغة الأمر هنا يدلّ على طلب وقوع الفعل في المستقبل، وإنْ سبقته (الآن) الدّالّة على الحال. وهذا ما يعني استعمال (الآن) في هذا المثال على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة.

ويتعيّن المضارع للدّلالة على الحال إذا نُفي بـ(ليس) أو (ما) أو (إن) لأنها موضوعة لنفي الحال. وذلك نحو القول: (إنّ القوم يقتدون بك في جميع أمورهم ولا يريدون أن يبذلوا دينهم وأموالهم)[1]. وقد ذهب ابن مالك إلى أنّ المنفيّ بالثلاثة قد يدل على المستقبل ولكنّ ذلك قليل. (ضمن السيوطي. الهمع.I: 19). كما يخلص المضارع للحال إذا دخلت عليه لام الابتداء. وذهب ابن مالك وابن أبي الربيع (688 هـ)[2] إلى إمكان إفادة لام الابتداء مع المضارع الذي تدخل عليه الاستقبالَ، وذلك نحو قوله تعالى: (**وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**) (النحل/ 124). وقد ذهب أبو علي الفارسي[3] إلى أنّ الآية تفيد معنى الحال لأنها قائمة على (حكاية حال). وهذا ما يكشف تفطّن النّحاة العرب إلى النّقطة المرجعيّة التي سبق الحديث عنها، وهي الحاضر المرجعي الذي يحدّد زمان وقوع الحدث انطلاقا منه (السّيوطي. الهمع.I: 20).

ويمكن أن نلاحظ في المثال السّابق وجود القرينة اللفظية (يوم القيامة) التي يمكن أن تنقل معنى المضارع إلى الاستقبال. فلو حُذفتْ هذه القرينة اللّفظيّة، واقتصر القول على: (**وإنّ ربّك ليحكم بينهم**) لدلّت الآية دلالة مباشرة على وقوع الحدث في الحال.

وقد ذهب أبو حيان إلى القول بدلالة المضارع على الحال إن وقع في موضع نصب على الحال الوظيفي. نحو قوله (جاء زيد يضحك)[4]. (السّيوطي. الهمع.I: 23).

وإجمالا، فإنّ الكلام الذي يرد فيه المضارع، إذا لم يرد فيه ما يصرفه للاستقبال، كان للحال. وما انصرافه للدّلالة على الاستقبال إلا استجابةٌ للقرائن اللفظيّة أو القرائن

1) المثال مأخوذ عن ابن عبد ربّه (العقد الفريد.V: 76).

2) هو عبد الله بن أحمد القرشي الأموي. إمام أهل النحو في زمانه (ضمن السيوطي. الهمع.I: 20).

3) من أهم أساتذة ابن جنيّ.

4) الفعل المعطوف – في غير موضع النصب على الحالية– يدلّ دلالة الفعل المعطوف عليه أي الذي يسبقه نحو قوله تعالى: (**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحَ الأَرْضُ..**) (الحج/ 63). أي فأصبحت.

المعنويّة الواردة في خطّه التّركيبيّ بالنّسبة إلى الأولى (اللفظيّة)، مع إمكان تقدير قرينة لفظية في حيّز الثانية.

3.2.3. الحالة الثّالثة: دلالة الصّيغة على الاستقبال:

يدلّ المضارع على الاستقبال إذا «اقترن بظرف مستقبل سواء كان معمولا له أو مضافا إليه، نحو: (أزورك إذا تزورني). فالفعلان مستقبلان لعمل الأوّل في (إذا) وإضافة (إذا) إلى الثاني» (السّيوطي. الهمع.I: 20). كما يتعيّن المضارع للاستقبال إذا أسند إلى متوقّع، كقوله: (يهولك أن تموت) (م.ن). فخلوّ المضارع من القرائن يخلّصه للحال. ولكنّ السّياق ومعنى الجملة، يذهبان بمعناه إلى الاستقبال، وذلك لأنّ (الموت) في المثال أمر أنطولوجي متوقّع حدوثه. ولا يمكن أن يكون حادثا لحظة القول. وبذلك كان توقّع حدوث الموت يطلب انقضاءه في زمان لاحق لزمان القول. ولذلك تبعه المضارع في الدّلالة على الاستقبال، لإسناده إلى متوقّع في المستقبل.

ويتعيّن المضارع كذلك للاستقبال إذا أفاد الطّلب، نحو قوله تعالى: (**الوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ**)(البقرة/ 233). أو (**لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ**) (الطلاق/ 7)، وذلك أنّ لام الأمر الدّاخلة على المضارع تفيد مع الصيغة طلبَ حدوث الفعل في المستقبل. كما يتعيّن المضارع للمستقبل إذا أفاد الوعد نحو قوله تعالى: (**يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ**). (المائدة/ 40). وعلّة إفادة المضارع زمانَ المستقبل في هذا المثال -رغم خلوّه من القرائن في كلّ من (يعذّب) و(يغفر)- أنّ المعنى المستفاد منهما حدوثُه متوقّع في المستقبل، أي يوم الحشر.

ويتعيّن المضارع للاستقبال إذا صحبته أداة توكيد كالنّون الثقيلة والنّون الخفيفة «لأنه إنّما يليق [التوكيد] بما لم يحصل» (السّيوطي. الهمع.I: 20). وهو يتعيّن للاستقبال كذلك، إذا دخلت عليه أداة ترجٍّ، نحو قوله تعالى: (**لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ**) (غافر/ 36). أو قول علي بن أبي طالب: (إنّ مذهبي الرّفق بك لعلّ الله يردّك إلى الحقّ ويعدل بك عن الباطل)[1].

ويتعيّن المضارع للاستقبال إذا دخلت عليه أداة جزاء سواء كانت جازمة، مثل قوله تعالى: (**إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ**) (النّساء/ 133)، أو غير جازمة في مثل قولك: (كيف تصنع

1) المثال مأخوذ من: ابن عبد ربه.العقد الفريد.V: 95.

أصنع)[1]. كما يتعيّن المضارع للدّلالة ذاتها بدخول حرفٍ ناصب عليه، سواء كان الحرف ظاهرا أو مقدّرا، خلافا للسّهيلي (581 هـ)[2] الذي يقول: «لا يتعيّن (الاستقبال) بـ(أن) و(لو) المصدريّة[3]، نحو: (**يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**) (البقرة/ 96)» (ضمن السّيوطي. الهمع.I: 21). ونستثني من أدوات الجزاء (لو). لِما سيأتي عند الحديث عن معنى المُضي (الحالة الرّابعة من هذا البحث).

ويتخلّص المضارع للاستقبال بدخول السّين وسوف «لأنّ وضعهما لتخليص المضارع من ضيق الحال إلى سعة الاستقبال» (السّيوطي. الهمع.I: 21). وقد ذهب معظم النّحاة المتأخّرين إلى إفادة أداة النّفي (لا) الاستقبال، مع استثناء قوله تعالى: (**لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ الله**) (الأنعام/ 50)، لدخول أداة النّفي على الحال فأفادته. (م.ن).

4.2.3. الحالة الرّابعة: انصراف دلالة الصّيغة إلى المُضي:

تنصرف دلالة المضارع إلى المضيّ، وذلك إذا اقترن بـ(لو) في سياقات مخصوصة، نحو قوله تعالى: (**وَلَوْ تَرَى إِذَا وَقَفُوا عَلَى النَّارِ**) (الأنعام/ 27)، أي: (لو رأيت..). إضافة إلى دخول الجوازم عليه مثل (لمّا) أو (لو) الشرطية نحو قوله تعالى: (**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ**) (النّحل/ 61)، أو (إذ) نحو (**إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ**) (الأحزاب/ 37)، ومعناه (لو قلت للذي..)، أو (ربّما) نحو: (ربّما تكره النّفوس من الأمر حرجة كحلّ العقال)[4].

وقد تدخل (قد) التقليلية على المضارع فتخلّص معناه إلى المُضي- في سياقات مخصوصة كقولك رادّا على معاتب: (قد أترك الصّوم ولكنّني معذور). ويمكن للمضارع أن ينصرف إلى الدّلالة على المضيّ إذا كان خبرا لـ(كان) وأخواتها نحو: (كان زيد يقوم). ويجب أن نشير في هذا الإطار إلى نقطة تركيبيّة، وهي أنّ شرط عطفِكَ فعلا على آخر

---

1) المثال من شواهد السيوطي (الهمع.I: 20).

2) هو عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد ..السّهيلي الجشعمي الأندلسي. (السّيوطي. الهمع.I: 21)

3) إذا كانت (لو) مصدرية فإنها تكون بمنزلة (أن)، إلا أنها لا تنصب. وأكثر وقوعها بعد (ودّ) مثل قوله تعالى: (**وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ**) (القلم/ 9) (السّيوطي. الهمع.I: 21).

4) المثال من شواهد سيبويه (السيوطي. الهمع.I: 29).

اشتراكهما في الدّلالة الزمانية. وبذلك، فإنّ ما يُعطف على فعل حاليّ أو فعل مستقبليّ أو فعل ماض حتما يدلّ دلالته.

هذا مجمل ما ذهب إليه النّحاة العرب من بحث في الدّلالات الزمانية للفعل المضارع، وهي محيطة بمجمل الاستعمالات اللغويّة إلى اليوم. بَقي أن نؤكد الدّورَ الرئيسيّ للمتكلم وللخطاب عامّة في إبراز المعنى المخصوص. فقد يلجأ المتكلّم داخل التّركيب إلى التحكّم في المعنى، وبشكل مّا المعنى الحدوثي لملفوظه.

إنّ مردّ تعبيرنا عن الزّمان بثالوثِ الماضي والحال والاستقبال «شُهرتها في هذا المعنى»(السّيوطي. الهمع.I: 8). ويكشف وصف الثّالوث بالشهرة وجودَ أزمنة فرعيّة يقوم عليها السّلم الزّمني عند النّحاة العرب، وذلك لأنّ الشيء لا يشتهر منفردا، إذ يستلزم اشتهاره تفضيله عن عناصر التقى معها داخل مجموعة مّا. وما أخّر النحاة عن التّصريح بهذا المستلزم، تركُ المعاني التفريعيّة إلى مجال أوسعَ من مجال النّظام الذي يحصر المعاني الزّمانيّة داخل السلّم الثلاثي المذكور. والمعاني التفريعيّة، قد تفيد داخل حيّزات الصّيغ المعهودة دلالاتٍ مختلفة تتراوح بين التّعبير عن الاختلافات الزّمانيّة داخل حيّز الماضي، أو داخل حيز المضارع، مثل الفروق النّسبيّة التي تُلحظ من خلال استعمال السّين وسوف مثلا. كما يتحكّم السّياق في دلالة زمان مّا على زمان غير الذي تدلّ عليه الصّيغة المستعملة، مثل دلالة الماضي على المستقبل أو دلالة الحال على الماضي. وهو ما تتحكّم فيه المشيرات والأدوات الدّالة على زمان وقوع الحدث، وإن بدا من الصّيغة غيرُ ما دلّت عليه داخل التركيب.

وما اجتماعُ الصيغة بدلالاتها الحدثية والزمنية مع المظهر بدلالاتي الانقضاء وعدم الانقضاء إلاّ رائزٌ من روائز القول بثراء النّظام النّحوي العربي في التّعبير عن الأزمنة المختلفة، وكيفيّات وقوع الحدث عبر التّعالق الصّيغي التّركيبي الذي خرجنا به من خلال رصْد حالات الفعل المضارع الدّلاليّة التي سنزيد إثراءها بمحاولة تخصيص البحث في مقولة المظهر.

4. أزمة التّعالق العلامي مع الأدوار الدّلاليّة:

من المشاكل الثّانية التي يمكن أن نشير إليها في علاقة بالمعاني التّركيبيّة ما يتعلّق بالمكوّن الثّاني من مكوّنات المركّبات الإسناديّة وهو المسند إليه وما يمكن أن يحيل عليه من وظائف تركيبيّة وأخرى دلاليّة قد تتعارض مع الأولى تعارضا تامّا في مستوى المعنى الدّلالي أو الدّور الدّلالي الذي تحيل عليه. ومن الشّائع في النّحو العربي أنّ الرّفع علامة الفاعليّة كما أنه علامة العُمَد. وفي المقابل فإنّ النّصب للفضلات. ولكن إذا تقصّينا جميع توارُدات العلامات الإعرابيّة، ونظرنا مثلا في العُمد المنصوبة سيتأكّد لدينا أنّ العلامة الإعرابيّة وحدها لا يمكن أن تفرّق بين المعاني النّحويّة لمحدوديّة علامات الإعراب وتعدّد المعاني النحويّة، إضافة إلى ما قد يبدو من تداخل بين علامات الإعراب في الدّلالة على المعاني النّحويّة المختلفة. وهو ما يؤكّد تحكّم المعنى التصوّري في التّركيب، ويفضي إلى القول باسترسال الحركات الإعرابيّة في الدّلالة على الوظائف النحويّة الّتي يتحكّم فيها مستوى أعلى هو مستوى الوظائف الدّلاليّة، انطلاقا من القول بأنّ البنى النحويّة ذات طابع رمزيّ (لنقاكر). أي أنّ التّراكيب انعكاس للرّسم الذّهنيّ الذي بواسطته يتصوّر المتكلّم الوضعيّة التّي يريد التّعبير عنها. وهو ما قد يجعل بعض الوظائف داخل التّركيب قد تخرج عن القاعدة الإعرابيّة التّي يجب أن تسمها أساسا، مثل نصب بعض العمد (باب إنّ). فالتّصوّر/ المعنى هو الذي يقودنا إلى معنى التّركيب، والفضاء هو الذي يحدّد أنّ اسم (إنّ) مثلا عمدةٌ وإن نُصب.

ومن ثمَّ لم يعد الوسم الإعرابي، الذي يرى البعض في بعضه شذوذا عن القاعدة، المتحكّم في المعنى. وإنّما التّصوّرات الفضائيّة المتحكّمة في التّركيب.

وإذا أخذنا الأمثلة التالية:

ج1 – قطع زيد الغصن بالمنشار

ج2 – قطعت الرّياح الغصن

ج3– قطع زيد الغصن

ج4 – قُطع الغُصنُ

سنجد أنها تقوم على صورة جامعة، ذلك أنّ فعل (قطع) يُترجَم نحويّا في منوال عرفانيّ مؤمثل أو رسم عمل مولّد schéma générique d'action مأتاه تجربتنا المشتركة. ومدار هذا الرّسم أو (م.ع.م) على صورة نلمحها في التّراكيب المذكورة على اختلافها. وهي أنّ كيانا ما متحيّزا في موقع ما من الفضاء يلابس كيانا آخر له موضع مختلف عنه. وأنّ هذه الملابسة كانت بفعل قوّة ما.

وهذا الـ(م.ع.م) يجعل الجمل المذكورة، وهي مختلفة جدّا من النّاحية التركيبيّة بمقياس النّحو التّوليدي على الأقلّ، جملا قائمة في ما بينها على الاسترسال.

إنّ الاسترسال بين الدّلالة أو التصوّر والتّركيب يتمثّل في تصرف المتصوّر في ذلك المنوال العرفاني المؤمثل بتنبير المتكلّم في كلّ مرّة جانبا من الجوانب المتعلّقة بالقطع. فالجملة (4) مثلا قد لا يَفهم منها أحد أنّ الغصن إنّما قطعه زيد أو الرّيح. وهل قُطع بمنشار أو غيره. وذلك لأنّ المتكلّم يريد أن يبرز فقط أنّ الغصن موضوع الحديث لم يعد يانعا حيّا في مكانه من الشّجرة. على عكس الجمل الأولى التي ينبّر المتكلم في كلّ واحدة منها جانبا متحافقا مع فعل القطع دون تنبير للواقع عليه الفعل. وهكذا يتحكّم موقف المتكلّم التصوّري في المعنى المقصود، فينتج كلّ مرّة تركيبا بنوع مخصوص.

خاتمــة

نحــو حلحلــة لمشكــلات المعنـــى

إنّ البحث في المعنى بما هو قضيّة مشكلة في عمليّات معالجة بعض قضايا اللّغة العربيّة يؤكّد أنّ المفاهيم النّحويّة التركيبيّة تغيّرت لصالح المفاهيم الدّلاليّة الجديدة القائمة على التّصوّرات الذّهنيّة التي تبرز منطقة التّصوّر عبر المحمولات الاسميّة الّتي تقتضي ترابطات بين مجمل الوحدات المتصوّرة، أو عبر الترابطات القائمة بين هذه الوحدات الّتي تحدّدها المحمولات العلائقيّة سواء أبرزت هذه المحمولات حدثانا شأن الأفعال، أو علاقات لا زمانيّة شأن الحروف، والصّفات، وبعض الأسماء.

كما نفترض من خلال هذا البحث أنّ معالجة الوظائف النّحويّة في اللّغة العربيّة يمكن أن تؤدّي إلى القول بالاسترسال في مستوى الوظائف الدّلاليّة كالاسترسال في حالة الفاعليّة والاسترسال في حالة المفعوليّة والاسترسال داخل الانقضاء الخ. ونؤكّد من ناحية ثانية تحكّم موقف المتكلّم التَّصوّري في المعنى المقصود، وهو ما ينتج كلّ مرّة تركيبا بنوع مخصوص. يُضاف إلى ذلك سياق القول الذي قد يتجاوز علاقات الجوار داخل التّركيب ليشمل المحيط الثّقافي الذي يُقال فيه ما يُنجز لغويّا.

وكلّ هذه المسائل والمشكلات تفضي إلى تأكيد القول بالاسترسال بين الدّلالة التّصوريّة والتّراكيب اللّغويّة، وهو ما يجعل عمليّة مراعاتها واعتمادها ضروريّة خاصة عند قيامنا بعمليّات وصف تنميطيّ لمكوّن من المكوّنات النّحويّة من أجل المعالجة الآليّة للألسُن إضافة إلى معايير ثانية أهمّها وصف المكوّنات اللغوية وصفا مشكلنا formalisé يعتمد نظرية (أقسام الأشياء) classes d'objets آليّة لتيسير عمليّات الوصف والتّصنيف.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الحديث النّبوي.

- **الأسترابادي**، رضي الدين محمد بن الحسن. شرح الرضي على الكافية. تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر. منشورات جامعة قار يونس بنغازي (د.ت).
- **الأندلسي**، ابن عبد ربّه. العقد الفريد. مكتبة مصر. ط1. 2008.
- **بن حمودة**، رفيق. 2004. **الوصفية** مفهومها ونظامها في النظريّات اللّسانية. دار محمد علي، كلية الآداب بسوسة.
- **السّيوطي، جلال** الدين. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام محمد هارون والدكتور عبد السلام سالم مكرم. دار البحوث العلمية. الكويت. (د.ت).
- **ابن يعيش**، موفّق الدّين. **شرح** المفصّل. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلميّة بيروت. ط1. 2001.

- Cohen David. 1989. L'aspect verbal. Imprimerie des presses universitaire de France.
- Dubois J., Giacomo M., Guespin L., Marcellesi CH., Marcellesi J-B. et Mével J-P. 2007. Linguistique et Sciences du langage. Larousse.
- Fillmore Charles J. 1968. The case for case. In universals in linguistic theory. Edited by Ennuou Bach and Robert ..
- Fillmore Charles J. 1977. The case for case Reopened. In syntax and semantic. Vol.8 Grammatical relations. Edited by Peter Cole and J.M. Sadok. Academier Press.
- Langacker Ronald W. 1991. « Noms et verbes ». Trad. Vandeloise. Revue Communications. 53. seuil. Paris.
- Pottier Bernard. 1992. Sémantique générale. Presses universitaires de France.
- Vandreyes Joseph. 1979. Le langage. Introduction linguistique à l'histoire. Albin Michel. Paris.

سلسلة دراسات محكمة في اللغة والأدب والنقد
تصدر عن مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - لندن

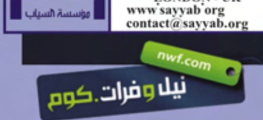
نظريَّة السِّياق بين التوصيف والتاصيل والإجراء

في أواخر القرن التَّاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت عدة اتجاهات لغوية رافضة لما شاع قبلها عند المدارس التقليدية، ولعل أولى تلك الدعوات الرافضة ما جاء به دي سوسير من أفكار لغوية عدَّت منطلق المدارس اللسانية الحديثة، ثم توالت بعد ذلك حركات دعت بقوة إلى هجر المناهج التَّقليدية فِي دراسة الأدب مثل حركة الشَّكلانيين الرُّوس وما تلاها من دعوات علَى يد مدرسة براغ، إذ حاولت هذه المناهج جاهدة تقديم أفكار ورؤى جديدة فِي التحليل الأدبي، وذلك بالاعتماد علَى المناخ الفلسفي والفكري والعلمي السائد فِي تلك الحقبة.

إنَّ تقديم هذه الأفكار الجديدة الَّتِي سبقت ظهور النظرية السياقية هي الَّتِي مهدت لوجودها ولاسيما المنهج الوظيفي الذي اعتمدته حلقة براغ، إذ يرى أصحاب هذه المدرسة أنَّ اللغة نظام وظيفي يهدف إلى جعل الإنسان يتواصل مع أخيه الإنسان من خلال ربط النظام اللغوي وكيفية توظيف هذا النظام لأداء المعاني المختلفة فِي عملية التواصل بين أبناء المجتمع الواحد.

لقد شكَّلت الأفكار الجديدة لحلقة براغ ولاسيما فكرة تواصلية اللغة الأرض الخصبة لتقبل وجود أفكار أخرى ظهرت علَى يد عالم اللغة الإنجليزي جون روبيرت فيرث فِي منتصف القرن الماضي، إذ تقوم نظريته الَّتِي عرفت بالنَّظرية السِّياقيَّة علَى الربط بين البنية اللغوية الملفوظ بها والسياق غير اللغوي الذي توجد فيه، فهي -على هذا الفهم- قد أبعدت تلك النظرة العقلية الَّتِي كانت سائدة قبلها، وأعلت من شأن سياق الموقف بحيث لا يظهر المعنى الدقيق لأيَّة بنية لغوية إلا من خلال وضعها فِي سياقات موقفية مختلفة.

سلسلة دراسات محكمة في اللغة والأدب والنقد



مؤسسة السياب
PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
LONDON - UK
www.sayyab.org
contact@sayyab.org




Lebanon - Beirut
Safeer - Neighboring AL-Rayah Stadium
Mob: 03210986 - 01547698

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
Phone/ Fax: +2131676179
Editions.elikhtilef@gmail.com


ISBN: 978-1-906228-66-8